Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 18/19 — Gotha, 1. Mai 1925 — 39. Jahrgang

Inhalt: Oster- und Frühlingsgruß. Morgenfeier des Bundes für Gegenwartchristentum in der Gothaer Schloßkirche am 14. April 1925 — Rudolf Steiner — Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie? Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis". 3. Der „Gegenstand" der Theologie. 4. Der Gegenstand der Barthschen Theologie — Politische und religiöse Momente in Palästina — Die innere Theaterreform. Die deutschen Theater nach dem Kriege 3 — Katholizismus und kapitalistische Zinswirtschaft — Frühjahrstagung des katholischen Akademikerverbandes in Essen. Mit einem Nachwort der Redaktion — Zündel — Beschluß zum Konkordat. Bund für Gegenwartchristentum 15. April. Bücher und Schriften: Paulus von Samosata (Loofs); Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus (Lütgert); Das Wesen des katholischen Menschen (Lippert); Kirchenpolitisches ABC (Schubring); Dennoch (Le Seur); Buch und Arbeiter (Scheffen); Perthes' Bildungsbücherei (Meister, Hedler, Weinhandl, Leisegang); Die schöne Literatur (Vesper); Vom Katholizismus der Gegenwart — Wöchentliche Chronik — Von Versammlungen — Anzeigen

Oster- und Frühlingsgruß

Morgenfeier des Bundes für Gegenwartchristentum in der Gothaer Schloßkirche am 14. April 1925

Terzett:

Nun will der Lenz uns grüßen,
Von Mittag weht es lau,
Aus allen Ecken sprießen
Die Blümlein rot und blau.
Nun blüht auch mir im Herzen
Ein rechter Maienbaum.
Gott zündet seine Kerzen,
Der Tag steigt aus dem Traum.

Die Orgel braust vom Chore,
Die Sänger stimmen ein.
Herz, öffne deine Tore
Des Frühlings lichtem Schein!
Was hart mich hielt umfangen,
Was gestern machte wund,
Wie Wölklein ist's zergangen
In dieser sel'gen Stund!

Die Blüten dicht sich drängen
Am schwanken Frühlingszweig,
Umschlungen von Gesängen
Kommt uns das Himmelreich.
Senkt selig sich hernieder
Und segnet unsern Bund.
O haltet treu, ihr Glieder!
Gott tut sein Leben kund.

Geistlicher: Lobe den Herrn, meine Seele! Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich. Du bist schön und prächtig geschmückt. Licht ist dein Kleid, das du anhast. Du breitest aus den Himmel wie einen Teppich. Du feuchtest die Berge von oben her, du machest das Land voll Früchte. Du lässest Gras wachsen für das Vieh und Saat zu Nutzen den Menschen, daß du Brot aus der Erde bringest, daß die Bäume des Herrn voll Saftes stehen. Lobe den Herrn meine Seele!

Sologesang:

Wie du leuchtest, Lenz und Leben,
Wenn die Liebe dich umschlingt,
Tausend Düfte dich umschweben,
Blatt an Blatt im Walde klingt.
Stark wie Tod ist deine Liebe,
Flamme ist sie Gott des Herrn,
Ist die Kraft in jedem Triebe
Und das Licht in jedem Stern.

Gemeinde (Mel.: O daß ich tausend Zungen hätte):

So laßt das hohe Lied erklingen
Der Liebe, die im Lenz sich regt,
Der Kraft, der alle Blüten springen,
Die flammend jedes Herz bewegt,
Die ewig alt und ewig neu
Und alle Ketten sprengt entzwei.

Der Winter hielt uns hart umfangen,
Am Himmel fror der Sonne Licht.
Wo war die Liebe hingegangen?
Wir suchten, doch wir fanden nicht.
Ein Wunder ist's, was nun geschah:
Der Frühling kam, das Licht ist da.

Geistlicher: Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras. Er blühet wie eine Blume auf dem Felde. Wenn der Wind darüber gehet, ist sie nimmer da und ihre Stätte kennet sie nicht mehr.

Sologesang:

Durch die Fluren geht ein Schatten
Und von ferne kommt ein Klang,
Tausend Blüten, die ermatten,
Tausend Herzen werden bang.
Nahst du schon mit deinen Pfeilen?
Sandte dich der stille Gott?
Ach, wir dürfen nicht verweilen
Und das Ende ist der Tod.

Gemeinde (Mel.: Wer nur den lieben Gott läßt walten):

Wir beugen uns und halten stille,
Was Gott tut, das ist wohlgetan,
Sein heilger Weg ist unser Wille,
Sein strenges Wort ist unsre Bahn.
Was gestern war, was heut zerfällt,
Du Herr, schaffst ewig deine Welt.

Das Leben, das wir einst verloren,
In Christus ward es wieder neu.
Du Himmelskind, aus Gott geboren,
Wir halten dich, wir sind dir treu.
Aus deiner bittren Todesnacht
Hast du das ew'ge Licht gebracht.

Geistlicher: Unser Herr Christus spricht: Ich lebe und ihr sollt auch leben. Ich muß wirken, so lange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann. Siehe, ich mache alles neu.

Sologesang:

Was geworden, muß sich wandeln,
Und im Wechsel kreist der Geist.
Du mußt glauben, du mußt handeln,
Wenn dich Gott zur Höhe reißt.
Ruhe wohne tief im Herzen,
Aber Kraft in Tat und Hand,
Hoffnung über alle Schmerzen
Und ein ewig Vaterland.

Gemeinde (Mel.: O daß ich tausend Zungen hätte):

O Liebe, sende auf uns nieder
Den neuen, den gewissen Geist.
Schenk uns die Freude, schenk uns Lieder,
Daß unser Mund den Höchsten preist.
Umglänze uns mit deinem Schein,
Herr, du bist unser, wir sind dein!

Schon leuchtet uns aus Ewigkeiten
Die himmlische, die Gottesstadt.
Zur Freude darfst du dich bereiten,
Mein Herz, das hier getrauert hat.
Mit neuer Lust, mit Jubelton
Singt euer Hosianna schon!

Ansprache: Ich muß wirken, so lange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann.

Von welcher Nacht redet unser Herr Christus? Ganz gewiß nicht von der Nacht, die mit dem Tode kommt. Er sagt ja: „Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich gesagt habe: ich gehe zum Vater." Er will durch den Tod zum Leben, zu einem erhöhten Wirken eingehen. Sondern von den Stunden redet er, da er nicht mehr wirken kann, da auch er nichts Anderes als ein Stück Natur ist, durch das schonungslos die Mächte hindurchbrausen. Da muß er stille halten, ja nicht einmal still kann er bleiben. Er muß laut schreien am Kreuz und muß vergessen, daß er ein Mensch ist, in sich gesammelt und aus sich allein wirkend.

Wir kennen alle solche Stunden, nur daß sie über uns kommen schon in viel geringeren Nöten. Wir sind enttäuscht und werden müde. Wir werden verleumdet und versinken in Verbitterung. Wir sind in Not und wollen verzweifeln. Die Nacht ist da, und wir können nicht wirken. Das Schicksal wirkt sich aus, aber wir wirken nicht mehr. Darum wirkt der Herr mit ganzer Macht, so lange es Tag ist. Und darum bedeutet der Tod für ihn den Eintritt in eine erhöhte Wirksamkeit.

Auch dies ist eine Erfahrung, die wir alle kennen. Wem unter uns ein Sohn, eine Tochter genommen ist, sei draußen auf dem Schlachtfeld, sei drinnen im Kämmerlein, — wir stehen still vor dem Tod, in Ehrfurcht vor dem ewigen Geheimnis. Irgendwie wird der junge Mensch, der mitten im Blühen entzwei gebrochen wurde, über die Sterne gehen. Aber erfahren tun wir ein Anderes. Was er war, seinem tiefsten Wesen, seinem ehrlichen Wollen nach, wirkt jetzt durch den Tod hindurch auf uns in gesammelter Kraft. So mußte des Menschen Sohn erhöht werden. Seine Jünger fühlten die Stoßkraft seines Werkes nun erst ganz, da es vollendet war. Noch heute zittert seine erhöhte Wirkung über uns fort, als ewiges Ostern.

Und in ihm wirket der Vater. Wo Wirkung ist, da und da allein ist Wirklichkeit. Wo keine Wirkung ist, da ist blasser Schein und Tod. Wo Christus wirkte, floh Schein und Tod, entstand Gottes Wirklichkeit. Wir sollen nicht reden von einer ganz anderen Wirklichkeit, die hinter den Dingen ist. Es gibt nur ein Wirken und nur eine Wirklichkeit. Wir suchen den Lebendigen nicht bei den Toten. Die Wirklichkeit in der wir drin stehen, ist groß und gewaltig, nur daß unsere Augen immer wieder erschreckt vor ihr fliehen. Wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Sieh, du bist da, und wir sind dein wirkendes Werk.

Wir zerstören freilich die Kraft unserer Wirkung durch unsere Sünde. Wir brauchen Zwang und Gewalt und setzen uns an die Stelle des Anderen, statt auf ihn zu wirken. Wir sind faul und feige, und Gott bleibt ferne. Es ist die Mystik, die uns lehrt zu reinerer Wirkung zu kommen. Der kennt sie nicht, der sagt, sie ergehe sich nur in Selbstgenuß der Gefühle und der Gedanken.

Ganz gewiß, wir freuen uns der Gefühle. Sie sind unser einziger Reichtum. Nicht wir machen sie; sie werden uns geschenkt. Und ich sollte mich nicht freuen, wenn das Herz noch lieben, noch zornig sein, noch voller Andacht sein kann? Und aus den Gefühlen entspringen die Gedanken, werden die Ideen geboren. Niemand macht sich einen Gedanken selbst; sie kommen über ihn wie Gottes Sturmvögel bei Erregung der Seele. Und ich sollte mich nicht freuen, wenn wirklich einmal ein Gedanke mir zufällt?

Aber Wenige haben so energisch betont wie Meister Eckhardt, daß eben dabei und eben dadurch reinere Wirkungen entstehen. Wenn jemand mich fragt, sagt er, warum wirkst du, so sage ich: um zu wirken. Er hat keine Absicht dabei, er kennt keine Ziele. Gott hat ihn unter diesen inneren Zustand gestellt, und nun wirkt er aus heiliger Notwendigkeit heraus. Christus sagt, ich muß wirken; aber er sagt nicht, wozu. Er liebt, weil er lieben muß; und er wirkt, weil er wirken muß. In Gottes Hand und Wissen allein sind die Ziele. Wenn er uns jeden Tag dennoch allerlei Ziele vor Augen stellt, so tut ers, um dieses schlaffe Menschenherz anzutreiben. Aber er gibt ja kaum jemals eine Erfüllung. Welche Erfüllung sah Christus, als er starb? Keine. Aber das Werk war nun auf den Weg gestoßen. Nicht um des Zieles willen ist der Weg da, sondern das Ziel um des Weges willen. Ziele schwinden wie eine Fata Morgana. Aber der Weg führt in die Unendlichkeit.

Warum predige ich? Will ich euch erbauen? Nur Einer baut; wir können nur Steine tragen. Will ich euch eine Erkenntnis schenken? Ihr lauft doch um so entschiedener die Bahn eures eigenen Erkennens, je mehr ich zu meiner Erkenntnis euch führen will. Predige ich Buße? Verstockung bringe ich, wo ich auf die Knie zwingen will. Kann ich trösten? Wie still werden wir, wenn wir in das Haus des Jammers treten. Wenn ich nach Hause schleiche im Gefühl meiner Armut, vielleicht ist gerade dann eine Wirkung des Trostes von mir ausgegangen. Aber auch die beste Absicht zu trösten hat mir zu bewußter Tröstung noch niemals geholfen. Nein, sobald ich irgend ein bestimmtes Ziel mit meiner Predigt erreichen will, zerstöre ich jede reine Wirkung, und gerade im Gefühl meiner Ohnmacht wende ich mich dann zu Gewalt und Zwang. Sondern Etwas lebt in mir oder wurde beim Sinnen über ein Schriftwort plötzlich lebendig (das heilige Wort: Erlebnis will ich gar nicht brauchen). Und das spreche ich nun aus, so gut ich kann, so stark und deutlich als möglich und gebe alle Wirkung in die Hand des Einen, der Leben schafft. Immer soll ich bei der Predigt mit allen Gedanken nach innen gerichtet sein, immer nur bedacht, dem Worte zu dienen, das mir befiehlt, — es tue dann, was es oder was Gott wolle.

Das ist die Wirkung, zu der Meister Eckhardt uns bringen wollte. Dazu forderte er Vertiefung und Innenschau, Lassen von allen Absichten, Machen und Wirkenwollen. Wirken, um zu wirken. Ich weiß wohl, daß ich dabei von mir selbst nie loskomme, daß nur Einer war, der in seinem Wirken ganz rein nur dem Wort, dem Befehl in ihm, der heilig treibenden, zwingenden Notwendigkeit in sich selber folgte, der rein also seinem Gott diente und mit solchem Dienst zeugte. Er sagte, ich muß wirken, solange es Tag ist. Nun ist sein Tag durch die Nacht des Todes hindurchgesprungen, und die Ostersonne hat ihm einen ewigen Tag gegeben. Er wirkt und wandelt noch heute die Wirklichkeit des Alltags in Gottes Wirklichkeit.

Hilf du mir immer weiter,
du mächt'ger Bahnbereiter,
und fördre meinen Lauf
im Kampf zur Recht' und Linken;
und will der Mut entsinken,
so hilf ihm immer wieder auf!

Terzett:

Die Ostersonne glühet,
Ich hab sie längst gewahrt.
Herz, das sich hart gemühet,
Beginne neue Fahrt.
Der jede Blume tränket,
Der hat auch dein gedacht.
Wirf ab nun, was dich kränket
Und was dir bange macht.

Gemeinde:

Du bist das Licht, du bist die Liebe,
Verbunden uns und eins mit Gott.
Wie Frühlingszweig mit frischem Triebe
Wuchs deine Kraft in jeder Not.
Herr, wandle unser armes Heut
In lieberfüllte Ewigkeit.

Gebet und Segen

Gemeinde:

O Seligkeit, die uns beschieden!
Wir wandern, doch das Herz ist still.
Durch Kampf und Arbeit leuchtet Frieden,
Und jeden Tag sind wir am Ziel.
Die Himmelsluft, die Erdenlast,
Wir halten beide treu umfaßt.

Dresden Carl Mensing

Rudolf Steiner

Nicht um ihn, da er gestorben, vollends totzuschlagen, schreibe ich Etliches aus persönlichen Erinnerungen; sondern um eine Art gütigen Dienst zu tun, dessen jeder Tote wert ist. Selbst der Feind. Und er war nicht einmal unser Feind. Entschlossen, ja zum Teil fanatisch ist er von unserer Kirche — man darf wohl sagen: als solcher — abgelehnt und bekämpft worden; trotzdem habe ich ihn nie bittere Worte gegen sie als Einrichtung sprechen hören. Ich denke, daß er sie geachtet hatte, soweit er sie kannte. Das war freilich wenig.

Es verleugnete sich nie, daß er aus fernen katholischen Kreisen herkam und daß er als reiner Wissenschafter, keineswegs als Frommer, Gläubiger, als Theologe durch unsere Zeit ging und gehen wollte. Die Umbenennung seines Lebenswerks von Theosophie in Anthropo-sophie war bedeutsam. Als Fremder, ohne vorbereitende Zusammenhänge, trat er an unsern Glaubensbesitz heran. Und es blieb eine Fremdheit. Sonst war ja wohl Steiners Einfühlungsfähigkeit in die verschiedenartigsten Wissens- und Lebensgebiete seine beste Gabe. Mit Johannes Müller sprach ich einmal über ihn, bedauernd, daß diese beiden Männer so spinnefeind geworden, und fügte bei, es sei zu beobachten, daß Steiner auch ihn eben gar nicht verstünde. Ja, entgegnete Müller eifrig, das wundere ihn auch; das hätte er auch unbedingt erwartet.

Es war aber ebenso vergebens zu hoffen, daß Steiner den letzten Grund dessen erfasse, was evangelisches Glaubensleben ist. Für die reformatorische Spannung von Sünde und Gnade, für die Festigung des Gewissens im unmittelbaren Gottesleben, hatte er kein Gefühl, jedenfalls keine Möglichkeit weiterzuhelfen. Wer ihn lieb hatte, mußte ihm nichts dringender wünschen, als, daß er zum Erleben der freien evangelischen Persönlichkeit gelangt wäre. Es ist nicht allein seine Schuld, wenn das ausblieb.

Immerhin — die Nachschriften seiner Einführungskurse für Theologen sind reich an Bemühung um unsere Probleme, reich auch an feinsinnigen Beobachtungen. Eines war kennzeichnend und kehrte immer wieder: wenn man ihn für unsere lutherische Rechtfertigung, die vergebene Sünde, den Frieden mit und in Gott um Verständnis bat, wenn man ihm zeigen wollte, wie dieser unser „Glaube" hoch über allem Wissen stehe, so gab er das wohl zu, aber nie ohne Besorgnis, ohne die Warnung: ich fürchte da immer und immer, der Fromme suche etwas *für sich selbst*! Dieser äußerst scharfe Spürsinn für die todbringende Gefahr jedes, auch des feinsten Egoismus im religiösen Leben war ihm eigen und ernst; ich blieb immer dankbar für diesen Wink im Blick auf eine Zeit, wo es von Selbstbefriedigung im Religionsbetrieb strotzt, gerade im Protestantismus.

Noch etwas, was wir bei aller Andersartigkeit zu achten haben: Steiner hat um das Anliegen einer *christuserfüllten Wissenschaft* gerungen. Und das nicht als Aushängeschild; im Gegenteil — er hat diese seine tiefste Liebe fast geheimgehalten. Aber ich hörte ihn doch vor Jahren einmal in Stuttgart bei einem Vortrag über geschichtliche Methode eine „rein wissenschaftliche" Würdigung des Kreuzes auf Golgatha als Schlüssel, Angelpunkt und Kategorie der gesamten Menschheitsgeschichte ablegen die wirklich ein Bekenntnis war, fast ergreifender als das Zeugnis eines berühmten Berliner Evangelisten, der damals gleichzeitig die größte Kirche füllte. Freilich — ein nach unseren Begriffen gänzlich verfehltes Unternehmen, Christus wissenschaftlich fassen zu wollen und sich einzubilden, die Bedeutung des Kreuzes jedem geistig Ehrlichen, selbst einem Juden, einem Inder, dartun zu können; das ist ja auch von unserer Seite mit genügender Schärfe abgewiesen worden. Freilich — es war auch nicht der „Jesus von Nazareth", sondern ein Weltheiland voll gnostischer Spekulation. Wir haben diese auch gründlich genug abgeschüttelt. Aber das sei doch an seinem Grabe gesagt, daß er um Christus gerungen hat und nicht mehr loskam von dem Namen, den alle Zungen bekennen sollen.

Und dieser gigantische Versuch, Christus und sein Kreuz in die weltweite Wissenschaft unserer Tage unlösbar einzuknüpfen, war sein Eigenstes. Man hat ihn ja reichlich als den großen Gaukler gekennzeichnet, der überall etwas zusammengelesen und -gestohlen und nun geschickt auffrisiert habe. Ich bin auch der Überzeugung, daß er sehr stark, mehr als er vielleicht wußte, unter den Inspirationen der indischen Theosophie stand, auch wo er selbständig zu sein meinte. Aber hier brachen sicher Führungen seines persönlichsten Wesens durch, die ihn auf Umwegen zu Christus lenkten. Er stand ganz anders zu ihm als wir; aber der Chemiker, der ein Glas Wasser in der Retorte in seine Gase auflöst, hat auch eine andere Stellung zu ihm als der durstige Wanderer, der am Brunnen einen Schluck nimmt. Und dabei sind beide nebeneinander möglich. Könnte es nicht — im günstigsten Fall — so sein? Steiner geht von Christus aus, hat ihn gewissermaßen im Rücken und sieht nun die tausendfältige Widerspiegelung seines Machtwesens in allen Gestalten des Werdens. Ihn selbst aber sieht er nicht. Daher das verwirrende Vielerlei, die unendlichen Linien, Perspektiven, vor denen einem schwindelt; nirgends ein Ruhepunkt. Wir aber stehen von dem allen abgewandt, mit dem Angesicht stracks nur auf Ihn zu und sehen so schließlich „Niemand als Jesum allein". Zwei gegenpolige Einstellungen; Anthroposophie das Gegenteil von Glauben. Und doch — im Wechsel — nebeneinander möglich. Immerhin — das letztere, den Glaubensblick auf Jesum hatte Steiner nicht; ihn konnte er Einem zwar nehmen, aber nicht geben.

Wenn man Steiner persönlich nahestand, ohne jedoch dem „Zauber" seiner Persönlichkeit wie so viele Hunderte zu erliegen, ohne blind zu sein für seine Schwächen und Schranken, so sucht man unbedingt neben der gängigen Alternative: größter Gauner und genialster Führer nach einem Dritten, das eher eine Charakteristik als ein bloßes Werturteil wäre. Da bietet die moderne Psychologie den Typus des *schizothymen* Temperaments. Liest man bei Kretschmer („Körperbau und Charakter") die Schilderung dieser der zyklisch-harmonischen entgegenstehenden Veranlagung, so steigt Steiners hagere, sehnige Gestalt mit seinem Winkelprofil vor einem auf. Wir hören da: eklektische Geselligkeit im exklusiven Zirkel; die Schizothymen arbeiten wie eine schlechte Nähmaschine, die eine Anzahl feiner Stiche, dann wieder einen Sprung macht; verbohrt, geschraubt, mystisch-metaphysisch, zum System und schematischer Darstellung neigend; altruistische Aufopferung größten Stils, besonders für allgemeine, unpersönliche Ideale; Bedürfnis nach Distanz; Autismus, d. h. man kann zehn Jahre mit Solchen zusammenleben und darf doch nicht sagen, sie zu kennen; sie lassen nichts heraus, alles in sich hinein; sie leben stets wie hinter einer Glasscheibe; immer neue, vergebliche Versuche, sich der Wirklichkeit zu nähern und sie zu bewältigen.

Bestimmt hat Steiner in diese schizothyme Menschengruppe gehört, die ein zweites Ich immer fort und fort reißt, in einer jäh aufschießenden Linie von Tragik zu Tragik führt, die in Pathos und Distanz leben müssen und im Grunde furchtbar einsam sind, trotz des Menschenschwarmes, der sie umgeben mag. Das sei ohne jede Abwertung gesagt. Und doch hängen wesentliche Schwächen seines Lebenswerks damit eng zusammen. Stark war immer zu fühlen ein Mangel an *Formsinn*. Alles, von seinen Bucheinbänden, seinen Schrifttypen bis zu den Sprach- und Wortbildungen („Goetheanismus!"), bis zu den Bauformen von Dornach atmete ein heißes Bemühen um Formgebung, war und blieb aber ungeschickt, aufreizend, unbeholfen, erkünstelt, aber nie künstlerisch. Besonders bei seinem volltönenden wirtschaftlich-politischen Her-

vortreten zeigte sich dieser Mangel in größerem, noch verhängnisvollerem Stil: unsicher, ungeschickt, verdreht war jede Phase der Aufmachung. Die „Form" war nicht getroffen und so wurde der Inhalt mit abgewiesen. Ungeschickt war die Polemik, ungeschickt die Art, Bundesgenossen und Werber zu gewinnen. Gänzlich unzulänglich schien mir immer die Menschenkenntnis Steiners, die Auswahl der Persönlichkeiten, die er für sich ins Feuer schickte bzw. gehen ließ. Man darf ihn gewiß nicht für alle Bedenklichkeiten seiner Anhänger verantwortlich machen. Aber er ließ doch Vieles geschehen, was ihm selbst unbedingt schadete: Daneben gegriffen hat er auch in der Beurteilung der zu erwartenden Widerstände, überhaupt der Auswirkung seiner Unternehmungen. Und all diese Schwächen belasten natürlich einen Mann, der sich „Anthropo-soph", Geisteswissenschafter nennt, recht ernst.

Tragisch war der Ausklang dieses ungeheuren Arbeitslebens. Die Bautätigkeit in Dornach: wie in geheimer Angst vor der drohenden Vergänglichkeit vergräbt er sein Werk in Zementhöhlen hinein und steht doch in der Neujahrsnacht 1922/23 vor einem Schutthaufen. Dann sein kühnes Hervortreten ins öffentliche Leben nach der Revolution: zweifellos nur durch das unablässige Drängen seiner Anhänger, nicht persönlichen Ehrgeiz dazu bewogen muß er doch persönlich die Schmach eines verlorenen Abenteuers tragen.

Hinterlassen hat er gewaltigen Stoff zu einem Mythos großen Formats, eine ungeheure Menge geistiger Arbeit pädagogischen, medizinischen, historischen, soziologischen, künstlerischen Inhalts. Dann seine Waldorfschule, das Lieblingskind des Kinderfreundes; hier lebte er seine hingebendsten, freundlichsten Seiten im Verkehr mit Lehrern und Schülern aus und wachte mit großem Wohlwollen über allem, aber nur in der Rolle des selbstlosen Ratgebers und Anregers.

Was uns am meisten bewegt, ist das Erbe, das er als seinen Beitrag zur religiösen Gestaltung der „Christengemeinschaft" und ihrem Kult überliefert hat. Dieser ist gewiß in wesentlichen Punkten unkatholisch; und doch hat Steiner bei diesem Werk vielleicht im Alter noch seiner Jugend ihren Tribut bezahlt. Denn, ohne Herabminderung gesagt, der Aufbau des Sakramentswesens, in dem die Christengemeinschaft ihr Bestes hat, ist doch eine Fortpflanzung jener Güter. Es mag sich auch an Steiner der alte Satz bewährt haben: jeder katholisch Geborene bleibt Katholik, ein um so besserer, je weiter er sich scheinbar entfernt hat.

So schloß das Leben Steiners seine Kreise. Was war er denn nun? Ein Redner gewiß nicht, ein Künstler, Schriftsteller, Dichter nur in beschränktem Maß, ein Pädagoge? Psychologe? ein großer, ein guter Mensch? Gewiß auch einer, dem man nur gerecht wird, wenn man mit einem großen gütigen Erbarmen in sein totes Antlitz blickt.

Stuttgart Manuel Schairer

Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie?

Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis" (Karl Barth)

3. Der „Gegenstand" der Theologie

Die Theologie als Wissenschaft ist durch ihren eigentümlichen Gegenstand bestimmt. Dieser Gegenstand in der Theologie ist dem Katholiken durch die übernatürliche Tatsache der katholischen Kirche mit dem in ihr verankerten, letztlich durch den Papst garantierten Dogma gegeben, er ist für die altprotestantische Theologie in dem inspirierten Bibelwort, in der historischen Tatsächlichkeit des Bibelwortes vorhanden. „Es steht geschrieben", „die aufgeschlagene Bibel sagt" — das ist altprotestantisches Fundament, das man nicht ungestraft verachtet, wenn man nicht noch in einem tieferen Sinn sagen kann: es ist geschrieben. Sowohl für die katholische, wie für die altprotestantische Theologie muß die Vernunft in einer sogenannten „natürlichen Theologie" eine Stütze bauen, die dem Träger der Offenbarung, der übernatürlichen Verkündigung, zukommt. Das ist bei diesen Zwittergebilden aus Vernunft und Offenbarung, Kircheninstitution und Bibelbuch — durchaus verständlich. Der Gegenstand, das Objekt der Theologie liegt aber nach rein evangelischer Auffassung in dem Menschen, sofern er von Gott ergriffen ist, sofern er von einem persönlichen Gotterleben sprechen kann, sofern er von der transzendenten Wirklichkeit, die wir Gott nennen, angesprochen und bestimmt ist. Die Tatsache, daß das Wort Fleisch ward, steht am Anfang jeder Theologie. Nur unter der Voraussetzung, daß dies Wunder geschehen ist, beginnt die Theologie. Sie findet ihren Gegenstand, eben die Gotteswirklichkeit, nur da, wo sie Fleisch geworden ist, wo sie in dieser irdisch sichtbaren Welt verborgen, sich einen Tempel gebaut hat. Dieser Tempel ist für den evangelischen Menschen nicht die Kircheninstitution, nicht, wie für den Katholiken am Ende das heilige durch Priesterkunst bereitete Opfer, das bei der Messe gezeigt und von dem jedesmal gesagt wird: „wir sahen seine Herrlichkeit" (Ev. Joh. 1, 14), sondern in dem religiösen, gläubigen Menschen begegnet ihm die schlechthin überirdische Wirklichkeit. In dem irdischen Gefäß eines Menschen findet er den göttlichen Schatz. (2. Kor. 4, 7.) So ist der Gegenstand des Theologen zunächst wohl das eigene Ich, sofern ihm der widerfahren ist, den wir Gott nennen, sofern er den absoluten Moment erlebt hat. Die Theologie versucht zuerst das eigene von Gott berührte Ich zu verstehen und sich über dies Erlebnis Aufklärung zu verschaffen. Eine der ersten und grundlegenden Erkenntnisse des Theologen, der seiner Erfahrung nachdenkt, ist die Einsicht, daß dies Erlebnis nicht ein menschliches Machwerk, nicht der Erfolg einer Turmbesteigung ist, eine Einsicht, die von Barth und den Seinen mit Recht immer wieder betont wird. Eine weitere theologische Einsicht, die an dem religiösen Menschen, vor allem auch an dem eigenen Ich gemacht werden kann, besteht in der Erkenntnis, daß die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, tatsächlich Etwas ist, wovon wir nur in Gleichnissen reden können, aber auch Etwas ist, wovon man reden kann und oft auch reden muß. Gott ist kein Nichts, vielmehr erscheint dem von Gott ergriffenen Menschen oft das als Nichts, oder als Schein, was er bisher als Wirklichkeit glaubte ansehen zu müssen: die irdisch sichtbare Wirklichkeit, die Welt. Das sind theologische Einsichten, die in aller Sachlichkeit gesagt werden sollen und können, die nicht Gegenstand, wohl aber Voraussetzung der Predigt sind (Predigt im weitesten Sinn des Zeugnisses von Gott). Barth aber „predigt" oft theologische Erkenntnisse.

Der Gegenstand der Theologie ist aber nicht nur der Mensch, der sich selbst betrachtet und über sich nachdenkt, über sich nachdenken muß, sondern sind alle die Menschen, die auch von dieser „anderen Macht" getroffen worden sind, die in ihrem geschichtlichen Dasein und in ihrer historischen Tatsächlichkeit für ihn Mittler, Medium göttlicher Wirklichkeit, Prediger, Märtyrer Gottes sind. Weil er Gott sucht, sucht er in der Geschichte. „Der Vater im Himmel", d. h. der heilige Geist in mir, der Vater, der mich besucht hat, offenbart mir, wer unter den Menschen der Christus, der Gottessohn ist, an welchem Punkt der Weltgeschichte die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, wo Gott leiblich auferstanden ist. Wer der Christus ist, wer ein frommer Mensch ist, sagt uns nicht unser Verstand. Das können wir nicht wissen mit der an der Welt orientierten Vernunft, sondern das sagt uns die Vernunft, die höher ist als unsere, und die wir nur erbitten können. Diese Erkenntnis Gottes aus der Geschichte anderer Menschen gibt uns die Merkmale der religiösen Erfahrung, die man im eigenen Leben machen kann.

Gott ist der Gegenstand der religiösen Erfahrung, des religiösen Erlebens, Subjekt, das immer wieder erbetet sein will, ein „Gegenstand", den man nie hat, nie besitzt, der dem Menschen immer wieder entschwindet, für den er sich nur bereit halten kann. Jede wirkliche Predigtvorbereitung sagt uns das, spricht uns von der „Not und der Verheißung der christlichen Verkündigung". Aber Gegenstand der Theologie, der Wissenschaft, die danach frägt, was man von Gott in der Geschichte, in dem dem Wissen offenstehenden Gebiet wissen kann, ist der religiöse Mensch. Wer weiß, was man von einem religiösen Menschen wissen, unter welchen Bedingungen man von einem religiösen Menschen sprechen kann und welche Merkmale in der psychischen Tatsächlichkeit ihn von anderen Menschen unterscheiden, der ist ein Theologe. Die psychologische Eigenart der menschlichen Psyche, das Negativ kennen zu lernen und zu beschreiben, das die Spuren göttlicher Belichtung aufweist, in all den Denkmalen, die Menschen zurückgelassen haben und zurücklassen, festzustellen, ob und wie die Menschen unter der Einwirkung göttlicher Sonnenbestrahlung verändert und gestaltet wurden, das ist Aufgabe der Theologie. Mit diesem Bemühen dient die Theologie der Religion, wird die Vernunft in den Dienst Gottes gestellt. Hier leistet die Theologie Aufbauarbeit. In diesem Sinn aufgefaßt wird das Wort Gottes Aufgabe der Theologie, als sie die Glasplatten aus dem Inventar menschlicher Photographien hervorholt und abstaubt, die Glasplatten, die der fromme Mensch, der Mensch mit einem ganz bestimmten Vorurteil, als Negative göttlicher Belichtung erkennt und versteht. (Ob nicht auch die Natur für den frommen Menschen ein solches Negativ werden kann und in welcher Weise, sei nur gefragt.)

Es wird verstanden werden, daß nur der religiöse Mensch Theologe sein kann, und weiß, warum er eigentlich seine mühsame Arbeit treibt. Denn mit dem Abstauben ist es noch nicht getan, so notwendig auch diese Arbeit ist, die sich etwa historische oder psychologische Theologie nennt. Diese Arbeit allein kann auch von Menschen geleistet werden, die kein Verständnis für den Inhalt haben, deren Form sie sichtbar machen wollen. Doch der erst religiöse Mensch wird den religiösen Gegenstand finden, den Ort, an dem sich Gott offenbart. Auch das ist eine theologische nachträgliche Erkenntnis. Von der eigenen religiösen Erfahrung mit Hilfe der Theologie zur neuen religiösen Erfahrung! Das Nachdenken über das religiöse Erleben, über die Art, wie Gott mir nahe trat, führt mich an den Platz und den Punkt, da ich ihn wieder erwarten darf. Nur aus der eigenen religiösen Erfahrung heraus wird die Bibel verstanden werden. Wer sie nur historisch anschaut, wird sie noch nicht in ihrem eigentlichen Wert verstehen. Nur wer die Bibel am Ende, nach allen andern Vorarbeiten, die gerade hier nicht zu vermeiden sind, religionskritisch untersucht, wird verstehen, warum die Bibel und wie weit sie inspiriert, ein Werk des heiligen Geistes genannt werden kann, und warum dies Buch die Bibel heißt. Durch die Bibel wird er andererseits eine Stärkung und Bereicherung seiner religiösen Gotteserfahrung erleben. Die Bibel ist vor allem andern für uns der Gegenstand theologischer Forschung, weil durch ihre Worte himmlische Erleuchtung in dies Leben fallen kann bei Menschen, denen es der Vater im Himmel offenbart.

Man wird unschwer erkennen, daß hier Einsichten geltend gemacht werden, die vor allem Wobbermins Religionspsychologie tragen. Ein Aufbau der Theologie und eine Durchführung der wissenschaftlichen Arbeit, wie sie der religiöse Mensch zu leisten hat, auf Grund dieser Einsichten, wird meines Erachtens das von Barth in dem Thema angedeutete Verlangen besser erfüllen, als es die unter bestimmten Hemmungen arbeitende Barthsche Theologie mit ihrer dialektischen Methode vermag. Theologie unter der Voraussetzung, daß nur der von Gott Angeschaute und Angegriffene Theologe sein kann, ist sowohl Epilogon als Prolegomenon; sie steht in einer inneren Abhängigkeit von der Religion, von der Gottesoffenbarung im Menschen. Damit wird der weithin auch von Barth empfundene Mangel einer Emanzipation der Theologie von der Religion aufgehoben.

In der Auseinandersetzung Harnack-Barth (CW 1923 Sp. 6 f. und Sp. 89) treffen sich die Beiden nicht. Schon bei der ersten Antwort ist das zu erkennen, da Barth mit Recht darauf hinweist, daß die Theologie am Anfang und am Ende ihren Gegenstand in Gott habe, aber nicht anerkennen will, daß dann die Theologie Gott durch das Medium der Geschichte erkennt, während Harnack mit eben solchem Recht betont, daß die Theologie ihren Gegenstand in der Geschichte vor sich hat, etwa in der Bibel in ihrer geschichtlichen Form, aber nun nicht einsieht, daß seine Arbeit, die mit Werkgerechtigkeit wahrhaftig nichts zu tun hat, an sich noch nichts Endgültiges, für den religiösen Menschen Wesentliches zu sagen hat und sagen kann, und daß am Ende der historischen Theologie die eigentliche Frage erst der Antwort wartet.

4. Der Gegenstand der Barthschen Theologie

Für Barth ist der Gegenstand der Theologie nicht der religiöse Mensch, nicht Geschichte in irgendeiner Weise, sondern Gott selbst. „Er selber", „Gott als Gott" soll wenigstens der Gegenstand seiner Theologie werden. Das Wort Gottes, aber nun ohne geschichtliche, menschliche Verengung soll Aufgabe der Theologie sein. Er will in wissenschaftlich einwandfreier Weise von Gott reden. Die Theologie soll Zeugnis sein. Er bürdet der Theologie, der Wissenschaft, der Fakultätstheologie die Aufgabe auf, das Wort zu sagen, das „echte Transzendenz besitzt". Er verlangt von der Theologie, daß sie sich selbst ihren Gegenstand schafft. Und dies Wort soll eben auf wissenschaftliche Weise gesagt werden, d. h. für ihn unter Anwendung der dialektischen Methode. Auf Katheder und Kanzel soll das Gleiche gesagt werden. „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt." (CW 1922 Sp. 870.) Die Wissenschaft soll zeugniskräftig, leuchtkräftig das sagen, was der Katholik bei der Messe sieht oder wenigstens zu sehen glaubt. Der Intellekt, der durchaus nüchtern ist und die Welt sehen will, wie sie ist — Barth sieht, wie sie ist und kennt ihre große Frage — soll von Gott reden. Die Universität, die nur Probleme kennt und immer wieder neue Probleme aufstellen muß, an der sich die Problematik der Welt verdichtet, soll mit ihren Mitteln, die Problematik selbst soll die Antwort geben. Der Mensch, der nur weiß und auch als Mensch (!), als solcher, nichts anders als fragen kann, soll die Antwort geben, soll predigen. Wieder einmal soll vom Areopag aus gepredigt werden, und die Weisheit der Griechen soll künden, was doch schon damals als der Weisheit letzter Schluß in dem Altar dargestellt war: „Dem unbekannten Gott". (Ap.-Gesch. 17, 22. — Durch diese Bibelstelle dürfte übrigens auch Barth befreiende Erkenntnisse geschenkt bekommen.) Erreicht Barth den Gegenstand, den er mit Hilfe der Theologie, mit Hilfe seines Nachdenkens sucht? Doch wohl nicht! Darin besteht die Not reiner Theologie: „Wir sind Menschen und können als solche nicht von Gott reden." Der Predigtband trägt nicht zufällig den Titel: „Komm Schöpfer Geist!" Wer die Predigten gelesen hat, wird aber daran erinnert, daß uns gegeben wird, ehe denn wir bitten und daß der Geist da ist, ehe wir es wissen, daß wir gefunden sind, ehe wirs noch merken, daß Er viel näher ist, denn wie wirs meinen.

Barth möchte als Theologe bzw. Philosoph von Gott reden. Wir werden feststellen, daß auch Barth Gott auf dieser Welt findet und von dem Gott spricht, der für

ihn Brücken geschlagen hat und daß er gerade als wissenschaftlicher Theologe diesem „Gegenstand" nicht gerecht wird und gerecht werden kann. Barth hat einen Gegenstand der Erkenntnis, mit dem er seine Theologie beginnt, und mit dem er an die in der Ebene des geschichtlich-menschlichen Lebens liegende Bibel herantritt. Er geht von einem ganz bestimmten Gotterleben aus, das er dann nachträglich deutet, zu fassen, zu begreifen sucht. Er beginnt damit, daß auch in sein Leben die Gottwirklichkeit eingedrungen ist und ihre „echte Transzendenz" aufgegeben hat. „Der Gegenstand der Erkenntnis", mit dem er beginnt, ist deutlich zu erkennen aus dem Satz: „Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen ist für mich das Thema der Bibel und (fügt er bezeichnenderweise hinzu) die Summe der Philosophie in Einem" (Römerbrief. Einl. S. XIII). Unter dieser „vorläufigen Voraussetzung" kommt Barth ganz bewußt zu dem Römer- oder Korintherbrief und sucht diese seine vorläufige Erkenntnis dort wieder zu finden. Seine Auslegungen sind keine Kommentare mehr, im alten Sinn, Hilfswerke zum Verständnis der Bibel, wie doch etwa Lietzmann und Andere ihre Aufgabe auffaßten, sondern sind religiöse Auslegungen, Versuche, die sachliche religiöse Wahrheit herauszustellen *). Barth sucht sein eigenes religiöses Erleben in der Bibel wieder: auch dort die Beziehung Gottes zum Menschen, so wie sie dieser Mensch, Karl Barth, erfahren hat. Und wer möchte bezweifeln, daß auch so von dieser Beziehung gesprochen worden ist und immer wieder gesprochen werden wird, wie Karl Barth diese Beziehung erfahren hat. Aber es wird auch anders in der Bibel und im Römerbrief davon gesprochen, als wie es Barth wahr haben und verstehen will.

Doch fragen wir genauer, wie Barth Gott erfahren hat, in welcher Relation er diese Beziehung erlebt hat. Er spricht als einer, der wirklich von Gott ergriffen ist. Aus dem, was er redet und schreibt, spüren wir, hier ist die ganz andere, schlechthin unbegreifliche Wirklichkeit in ein Leben eingebrochen, die Wirklichkeit, die eine Krisis des natürlichen Menschen bedeutet, die ein Fragezeichen vor alles Menschenwesen und alle Kultur stellt, und ein Minuszeichen vor alles setzt, was unser immer wieder an der Sichtbarkeit orientiertes Wollen und Hoffen sich erbaut. Barth hat erfahren, daß dieser andern Wirklichkeit wahrste Gestalt für den Menschen der Tod und daß das Signum des Gotterlebens das Kreuz ist. Die Krisis unserer und jeder Kultur, auch der persönlichen ethischen Kultur, d. h. die „permanente Krisis" alles dessen, was Menschen aufgerichtet haben (NB. nicht ohne von dort angestoßen worden zu sein), ist ja nur das Spiegelbild für die tausendfache Krisis, die jedes religiöse Erlebnis, in größerer oder geringerer Intensität darstellt. Diese Gottesbedrängnis, die den Menschen überfällt und zu Boden wirft und ihn zuerst erschreckt, besteht wahrhaftig nicht in einem ästhetischen Gefühl, sondern in einer wahrhaften Erschütterung des ganzen Menschseins und ist keineswegs das Resultat einer wissenschaftlichen oder sonstigen Methode, bedeutet auch nicht die künstliche Steigerung und Erhebung irgendeiner menschlichen Seelenverfassung. Vor der Gottesbegegnung flieht der Mensch; die Berufung Gottes: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, beantwortet der Gottessohn mit der Bitte: Vater, ists möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Der Augen-Blick Gottes, das Gott Er-leben, bedeutet für den Christen (und nur für ihn?) zuerst tiefstes Gebeugtwerden, ein volles Umdenken, ein absolutes Umgestaltetwerden, bringt mit sich das Umstellen des Denkens in den Glauben, in eine ganz neue Art der Erkenntnis, in der man Etwas durch die Schleier des Menschseins hindurch schaut = glaubt (2. Kor. 5, 7), was schlechthin unfaßbar ist, von dem man nur in Gleichnissen reden kann. Wer aber in Gleichnissen redet, und Er, der selbst ein Gleichnis ist, meint damit gerade das, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist. Das religiöse Erleben ist durchaus kein Menschenwerk, durchaus nicht „bloßes Erleben", sondern Berührtwerden, Erkanntwerden von einer Wirklichkeit, die auf uns wartet, die uns sucht, der gegenüber wir die Empfangenden, Geschöpfe und keineswegs Schöpfer sind. „In tiefster Erschütterung denken wir den Gedanken der Ewigkeit", sagt Barth einmal (Römerbrief S. 424); wir sagen richtiger: begegnen wir der Ewigkeit. In dieser Wirklichkeit erfahren wir die ganze Problematik dieses unseres zeitlichen Daseins den Sinn aller Fragen. Unser Leben ist am Ende eine große Frage. Wir sehen, spüren aber auch in ihr den letzten Sinn des Daseins, das letzte Ziel, das unser aller Fragen sucht. Das eben ist das Wunder, das Eigenartige dieser Wirklichkeit, daß wir in dem, was wir bisher mit Barth das „ganz Andere" genannt haben, nicht nur das ganz Andere, uns ganz Entgegengesetzte erkennen, sondern zugleich die verborgene Heimat. (Kol. 3, 3.) Dieses Wunder erkennt Barth in seiner Bedeutung noch nicht; ihm wird er mit der Bezeichnung „Gott der ganz Andere" eben doch nicht gerecht. Er selbst kann aber auf der gleichen Seite schreiben: „Wenn wir in der Frage nach seinem Sinn (nämlich den Sinn des zeitlichen Daseins) den letzten, endgültig letzten Sinn unseres zeitlichen Seins erkennen." Barth erkennt in dieser Frage, in der Wirklichkeit, die ihm diese Frage stellt und die in der unvermeidlichen Tatsache der Frage verborgen liegt, selbst also den letzten Sinn der Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeit, die ihm den Zugang zu sich in der großen Frage öffnet, schenkt er seine Liebe, ihr vertraut er. Er spricht von ihrer Treue; unbewußt, trotz aller Versuche eines gar zu eigenwilligen Verstandes, spricht er „Ja" zu dieser Macht und geht er, als dieser Mensch auf der Brücke, die ihm die Treue Gottes geschlagen hat, hinüber zu Gott in dem Vertrauen darauf, daß dieser ganz Andere doch nicht nur der ganz Andere ist.

Wir empfinden es dankbar, daß uns Barth so tief in sein eigenes religiöses Erleben hineinschauen und uns merken läßt, daß gar nicht Karl Barth als solcher, in seinem bloßen Menschsein zu uns redet, sondern daß, um seinen eigenen Ausdruck zu verwenden, „das unanschauliche Ich" aus ihm herausspricht. Wir fühlen trotz aller Dialektik und aller Philosophie, die seine religiöse Verkündigung (auch in seinen Predigten) verschleiert und nach der eigentümlichen Verengung, die der Philosoph Barth seinem religiösen Erleben antut, verschleiern muß, daß er von dem „Heiligen" ergriffen ist, und meinen: gerade Barth ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie tiefgründig Rudolf Otto beobachtet hat, wenn er die psychischen Erscheinungen und Farben uns zeigt, unter denen das Heilige im Menschen erscheint. Ja, noch mehr! Es kann nur die Richtigkeit dessen bestätigt werden, was Barth von dem Gotterleben sagt, das er in der Tiefe christlichen Erlebens allerdings allein darstellen will. Wer Männern wie Kierkegaard, Schrempf, Barth, Gogarten und Anderen innerlich begegnet, der wird alles, was man so leichthin als religiöses Erlebnis bezeichnet, unter strenges Gericht stellen. Er wird wissen, daß Gotterleben immer zuerst Gericht bedeutet; er wird verstehen, was als Wahrheit in dem Satz verborgen ist „Gott ist Gott". Den — dialektisch gemeint — ersten Moment des religiösen Erlebens hat Barth wieder einmal gezeigt: Gotteserkenntnis ist Krisis, Ende aller Humanität. Aber nur Krisis, nur Tod, nur Vernichtung? Nicht auch neues Leben, Auferstehung, Freude, Erlösung? Können wir wirklich von Gott nicht reden, so wie etwa Jesus in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn von ihm redete? Ist wirklich keine Beziehung zwischen Gott und Mensch hergestellt, an die Barth nicht mehr und noch nicht wieder glauben kann? Gibt es

*) Ich möchte sie religions-kritische Auslegungen nennen, wie sie z. B. von Theodor Siegfried mit Recht dringend gefordert wurden. (ZThK 1922. S. 422, A. 1.)

wirklich nur diesen Gott und diesen Menschen? Spricht Paulus nur von der permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit? Ist wirklich damit Alles gesagt, daß Gott Gott ist, und ist es die Aufgabe der Theologie diese Einsicht immer zu wiederholen? Ist dieser Mensch nicht schon eine Gedankenkonstruktion, ebenso wie dieser Gott, als der ganz Andere das nachträgliche Gedankengebilde eines denkenden Menschen eines Theologen im schlechten Sinne ist?

Hier kommen wir zu einer entscheidenden Kritik Barths und zu der Erkenntnis des Punktes, in dem der Grundfehler verborgen liegt, und der Tatsache, warum Barth doch nicht die ganze Tiefe, Fülle und vor allem Eigentümlichkeit christlicher Gotteserkenntnis erreicht. Barth stellt der restlosen Auswirkung der ihm gewordenen Gotteserfahrung eine Hemmung entgegen. Er läßt dem ganz Anderen doch noch keinen ganzen Einlaß und hält noch eine Tür krampfhaft zu! (Bei steigenden Auflagen seiner Schriften bemerken wir, wie der Krampf immer stärker wird.) Das „wir können nicht von Gott reden" sagt ihm sein von der Gotteswirklichkeit noch nicht überwundener Verstand, sein bloßes Menschsein, seine Philosophie, der er doch das letzte Wort lassen möchte. Wenn Barth auf der Elgersburg sagte: Daß Gott Mensch wird, d. h. doch, daß diese jenseits des Todes stehende Wirklichkeit zu uns kommt, uns aufnimmt, uns bejaht, uns Menschen, wie wir sind, zu sich nimmt aus lauter Güte — diese Antwort sollten wir geben, und eben diese Antwort können wir nicht geben, dann liegt darin das Eingeständnis, daß er das Wunder der Auferstehung, die Tatsache, daß Gott aus Tod und Not in Menschengestalt, leiblich, auferstanden ist, doch noch nicht versteht. Er will es nicht verstehen, weil damit sein Gedanke der Ewigkeit zerbrochen würde. Er weiß, wie es sein müßte, wenn wir das verstehen. Für dies Wunder sind ihm die Augen noch nicht geöffnet, noch sieht er nicht, was den Athenern auch verborgen war, daß wir, indem wir von ihm reden, er um uns ist, daß wir in ihm leben, weben und sind, daß wir eben darin seines Geschlechts sind und seine Kinder. Davon wagt er noch nicht zu reden. Es sei dies ohne Verurteilung und mit der für uns wesentlichen Anmerkung festgestellt, daß man wahrhaftig nicht leichthin von der Auferstehung reden kann und daß das Halt, das Barth ruft, ehe man das zu sagen wagt, immer wieder notwendig war und ist. Ja, seine Not, das eben nicht so schnell sagen zu können, ist sein Geschenk an uns, und doch wohl auch nicht nur sein Geschenk. Gott redet manchmal und mancherlei Weise zu uns, und auch das ist eines seiner Worte „Ich bin der Herr, nicht zu vertraulich!" Aber es ist unbeschadet dieser Feststellung doch auch sicher, daß Paulus freudig und rückhaltlos von diesem Wunder redet, daß Jesus freudig von diesem Wunder erzählte (und deswegen ein Wunder für uns wurde) und daß das Christentum aus der Erfahrung dieses Wunders entstanden ist, worüber Barth nur allzu Richtiges zu sagen weiß (a. a. O. S. 70 ff.), und daß die Apostel aus diesem Glauben heraus redeten, aber nicht mit der Skepsis und Reflektiertheit und Unkindlichkeit, wie sie uns bei Barth und den Seinen begegnet. Ja, ist nicht gerade das das charakteristisch Neue des Christentums, daß die Unsicherheit in der Gotteserkenntnis, die Unkindlichkeit, die nicht zu vertrauen wagt, die Angst, die die Gottesfreude nicht aufkommen läßt, hier überwunden ist? Oder wenigstens, daß hier nun die Freude der Grundton geworden ist und daß das de profundis nur noch als Nebenton mitschwingt, als Erinnerung an Etwas, was einmal war und nicht mehr gilt?

Den Grund für die Tatsache, daß Barth das Wort „Gott ist die Liebe" eigentlich noch nicht zu sagen weiß — darüber kann er wohl etwas sagen (vgl. die Ausführungen zu Römer 8, 28) — sehe ich darin, daß er mit seinen Freunden Gott nicht zu Ende sprechen läßt, sondern daß er Gott zu Ende denken will. Der Philosoph bemächtigt sich des lebendigen Erlebens, des lebendigen Gottes; das Denken will Herr über das Leben werden und wirkt dadurch den Tod. Die ursprüngliche lebendige Gotteserfahrung, die Barth erschütterte, erstarrt bei ihm in den Gedanken der Ewigkeit. Das religiöse Objekt wird subjektiviert und relativiert und zwar je „energischer" er im zeitlichen Laufe seiner Aufsätze Gott zu Ende denkt, desto mehr! Gott wird bei ihm, der den Theologen zum Herrn über den Propheten werden läßt, zu einer Gedankenkonstruktion, ganz wider seinen Willen und in einer geheimen Tragik gerade bei ihm, zu einem Werk menschlicher Kunst und Gedanken gemacht. Gott, den er zu Ende denken will, wird ihm zum Begriff des Absoluten, der absoluten Transzendenz des Du, das jedem Ich tranbekannten Meere", zu einer Realität, „die eben dort, nicht hier ist", das Wort Gottes zu einem Wort, das „echte" Transzendenz besitzen muß. In diesen Gedanken der absoluten Transzendenz, des Du, das jedem Ich transzendent ist, schließt er die lebendige Gotteswirklichkeit ein, die dadurch für ihn gar nicht mehr zu einer Wirklichkeit wird. Gott ist für den Theologen Barth kein schöpferische Realität mehr, die den Menschen umgestaltet, die eingeht in diese Welt, in diesen Menschen und ihm Aufgaben gibt. Man denke an die Stellung, die Barth und die Seinen zur Ethik einnehmen; ihre Einstellung erlaubt es ihnen nicht zuzugeben, daß es bestimmte Richtungen gibt, in die das Tun des von Gott ergriffenen Menschen auslaufen muß. Der Gott, von dem sie sprechen, ist ein Gebilde, dem Leben, Farbe und Wirklichkeit fehlt, und von dem Barth deswegen auch nur unlebendig, farblos, begrifflich, theologisch reden kann. Der Prophet soll von Gott und kann und muß von Gott sprechen, Zeugnis ablegen, predigen. Barth aber will als Theologe von Gott reden, von dem, von dem man nichts wissen kann, nicht einmal das, daß man nichts von ihm wissen kann. Weil Barth als wissenschaftlicher Theologe, als Philosoph über ihn reden will, deshalb schließt er sein Gotterleben in die Reifen und Platten seiner Begriffe, deswegen sucht er einen Weg, eine Methode, die dialektische Methode, von Gott zu sprechen, deswegen legt er sich die Frage vor: „Wie kommt es dazu, daß menschliches Reden in notwendiger, in zwingender Weise bedeutsam, zeugniskräftig wird?" d. h. doch: Wie kann ich den Menschen mit wissenschaftlichen Mitteln den rechten Begriff von Gott geben. Der aber, der wirklich von Gott völlig ergriffen ist, tut ganz Buße, der denkt wirklich um und opfert sein ganzes Denken mit allen Begriffen und weiß, daß sie vor der Gotteswirklichkeit alle zerschmelzen und gar keinen Eigenart mehr haben, und redet, weil er glaubt (2. Kor. 4, 13), und redet ohne Methode und kann in Gleichnissen erzählen, was er gesehen und gehört hat. Bei dem über Gott nicht mehr reflektierenden Menschen, bei einem wirklichen Propheten und Prediger, der die Berufung in sich fühlt, Gott zu verkünden, weicht tatsächlich auch die Philosophie mit ihrer letzten Weisheit, daß man von Gott nichts wissen kann, der Liebe zu Gott, der Hingabe an diese noch ganz andere Wirklichkeit, die auch über der Weisheit letzten Schluß spottet, und die noch ganz anders ist, als unsere Menschenweisheit es sich träumen läßt. In aller Bescheidenheit sei es hier ausgesprochen, daß Barth diesen letzten Schritt der Buße noch nicht getan hat, der ihn erst frei machen würde, sowohl zu erlösender Predigt, die Antwort auf die Frage geben kann: Was sollen wir tun? wie auch frei machen würde zu letzter theologischer Erkenntnis, daß nämlich die Philosophie mit ihren Begriffen und Mitteln über Gott nichts aussagen kann. Barth kann dem letzten und tiefsten Gedanken der Philosophie, daß die reine Vernunft bei der Wesenserkenntnis Gottes alles Recht verloren hat, seinen Gottesgedanken noch nicht opfern, den Gedanken, daß Gott Ewigkeit, absolute Transzendenz ist.

Zum Beweis dafür, wie Barth in seinem Gottesgedanken befangen ist, worin ich die eine und große Schwäche, Gebrochenheit und Unhaltbarkeit seiner Position sehe, die vielmehr Position ist als er selbst es wahr haben will und viel apodiktischer ist, als es zuerst den Anschein erweckt, führe ich außer dem Hinweis auf den Gesamteindruck seiner Arbeit zwei besonders bezeichnende Stellen an Römerbrief Seite 304: „Für die heilsame Öffnung unserer Augen sorgt das Leiden und, unmittelbar an das Grenzdatum dieses Leidens anknüpfend, in ihrem Wesen als Deutung (von mir gesperrt) dieses Datums die ihres Namens würdige Philosophie." D. h. die Philosophie deutet die an dem Seufzen der Kreatur uns aufgehende Problematik unseres Daseins, deutet dieses Nichtwissen, das das Seufzen der Kreatur in sich birgt. Gott ist dann das, was man nicht wissen kann, dies nicht gewußte Etwas, das in dem Seufzen sich zeigt. Dieses Etwas, diese „Sache" wird von der Philosophie gedeutet als der Ursprung, als Ewigkeit. „Liebe zu Gott ist die tiefste Sachlichkeit gegenüber der Problematik unseres Lebens." Gott das absolute Problem! Die zweite Stelle, Seite 424: „Es gibt ein Denken des Gedankens Gnade, Auferstehung, Vergebung, Ewigkeit. Es fällt zusammen mit jener Bejahung der tiefsten Problematik unseres zeitlichen Daseins. Wenn wir in der Frage nach seinem Sinn den letzten, endgültig letzten Sinn unseres zeitlichen Daseins erkennen, dann denken wir in tiefster Erschütterung den Gedanken der Ewigkeit. Darum ist die tiefste Problematik unseres Daseins zugleich seine tiefste Wahrheit. Das Denken dieses Gedankens ist das erneuerte Denken, es ist das Umdenken, es ist die Buße." Man beachte: Das Denken dieses Gedankens (Ewigkeit) sei das erneuerte Denken. Es ist aber philosophisch unrichtig, daß mit dem Denken eines neuen Gedankens, der das Resultat der in der Problematik des Lebens aufsteigenden Frage und zugleich in dieser Frage mitgegeben ist, das erneuerte Denken besteht. Damit ist das Denken als solches noch gar nicht problematisch geworden, weil ein subjektiver Gedanke („wir ... erkennen") als Offenbarung genommen wird. Das Denken führt nur bis zu einer letzten Frage. Die Antwort auf diese Frage kann eben nicht mehr das Denken und die Philosophie geben; die Philosophie kann die in dem Problem liegende Antwort, die Deutung nicht finden. Mit diesem erneuerten Denken, das sich eines neuen Gedankens bemächtigt, ist nicht das Metanoein erfüllt, nicht die Buße getan, die bei einem religiösen Menschen darin besteht, daß das Denken sich vollständig des Begreifenwollens des Unbegreiflichen enthält und statt dessen in den Dienst des Unbegreiflichen tritt.

Barth führt uns als Fakultätstheologe zu dem deus absolutus, zu dem deus nudus, der als solcher doch nur wieder eine Idee, ein Gedankenphantom ist. „Die Aufhebung des Religionsbegriffes in der Religionsphilosophie" ist bei ihm noch nicht restlos durchgeführt. Die Gotteserfahrung kommt bei ihm noch nicht zur vollen Auswirkung, weil die Philosophie das im Glauben zu Erfassende und Erfaßte einfängt und endgültig bestimmt, während doch nur Christus und nicht Platon das Unbegreifliche deutet, während doch das in der Problematik dieses Lebens vor uns stehende Sein, Gott selber die Antwort gibt, eine Antwort, die alles Denken über sie, auch unsern Gedanken der Ewigkeit überwindet. So wird das Wort Gottes, das zu künden die Aufgabe der Theologie sein soll, wider Willen des Verfassers doch wieder zu einem Menschenwort. Wenn der Theologe mit seinem Logos Herr über Gott wird, verläßt er seinen Herrn, wer der Philosophie als Deuterin, dem eigenen Denken das letzte Wort Gott gegenüber geben will, wird Gott im Verborgenen wieder untreu. Diese feine, geheime, unbewußte Untreue schlägt auch in diesem Fall — bei Barth — den eigenen Herrn und versperrt ihm den Weg zu dem lebendigen Gott, der eben doch noch ein anderes Wort sagen kann und gesprochen hat, als das, „was wir (Menschen als solche!) als den letzten Sinn unseres zeitlichen Daseins erkennen". (S. 424.) Die „kritische Vernunft" führt zu der Frage nach Gott, kann uns aber nicht sagen, was Gott ist.

Neuenweg (Baden) Kurt Lehmann-Issel

Politische und religiöse Momente in Palästina

1

Drei Faktoren bestimmen die Gegenwart und die Zukunft des palästinensischen Staatswesens: Die jüdischen Kräfte, die das der Rasse verheißene „Nationale Heim" ausgestalten; — die Bewegung der Araber in Palästina und den angrenzenden Gebieten; — die englische Politik.

Am wenigsten einheitlich und einfach zeigt sich das Bild des jüdischen Faktors. Am geschlossensten und eindeutigsten ist dagegen die arabische Bewegung. Die englische Politik schließlich hat keine ausgeprägte eigene Tendenz von bestimmter Richtung. Ihr Bestreben läuft lediglich darauf hinaus, durch ein richtiges Ausspielen der beiden anderen Momente gegeneinander, die britische Herrschaft am südöstlichen Mittelmeerrand zu halten und zu sichern. Insofern bedeutet diese Politik in dem Kräfteplan des palästinischen Ringens keine eigentliche Eigenkraft, sie ist dagegen ein bedeutsames Regulativ für das Gleichgewicht der anderen beiden Kräfte und ist dabei — fürs Nächste wenigstens — von ausschlaggebendem Einfluß.

Wer heute das neue Palästina bereist, der wird sich einem machtvollen Eindruck von den zahlreichen kleinen und großen jüdischen Kolonien, die im Entstehen und im Ausbau begriffen sind, nicht entziehen können. Ja, dieser Eindruck ist auf viele Beobachter und insbesondere auf Zionisten und Zionistenfreunde vielfach so stark, daß sie neben dem furchtbaren Niederschlag ihrer Bewegung auf dem spröden Boden Palästinas nichts Anderes von vergleichbarer Bedeutsamkeit festzustellen vermögen und darüber zu einseitigen Verkündern einer ungeheuren Umstellung, einer neuen Zeit und eines neuauftauchenden Weltfaktors werden. Den begeisterten schriftlichen und mündlichen Berichten solcher Art entsteigt oftmals der plastische Eindruck, daß es sich bei dem Geschilderten nicht nur um eine Anerkennung verdienende praktische Aufbau-Leistung handelt, sondern mit dieser und in dieser um einen einzigartigen Geist, um einen wunderbaren Massenimpuls, um hochbrandende Wogen gleichgerichteten Fühlens und Wollens in Tausenden von Herzen, deren Zusammenschlag der Sieg in der großen Sache gewiß sein muß.

Die Frage, aus welchen Quellen dieses machtvolle Leben der jungen Kolonisierungsstätten Neu-Palästinas hervordringt, findet mehrfache Antwort.

Zunächst ist ein historisches Moment vorhanden. Es muß jeden Angehörigen der jüdischen Rasse stolz machen, wenn er sich bewußt wird, daß das Leben der Juden als Nation hier nach bald zweitausendjähriger Unterbrechung eine einzig dastehende Wiederaufnahme erfährt. Bis zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts hatte die Zerstörung Jerusalems durch Titus nachgewirkt. Nur sehr geringe Reste jüdischer Familien waren damals in Jerusalem und in Palästina angesiedelt. Erst dieses Jahrhundert, zumal seine letzten Jahrzehnte, bringen wieder ein langsames Anwachsen der jüdischen Kopfzahl. Nicht zu vergleichen in ihren Aussichten war aber diese ganz langsame jüdische Einwanderung mit dem Stadium, das die Erklärung Lord Balfours vom 2. November 1917 mit ihrer Proklamierung des „Nationalen Heims" für die Juden heraufführte. Von Stund an war weit über die Wirkungskraft der älteren jüdischen Siedlungs- und Stiftungsunternehmungen hinaus der starke Welt-Zionismus

mit seiner entsprechend auszubauenden Organisation berufen, Palästina zu einer eigenen Wohnstätte der gesamten nach diesem Ziel sich sehnenden Judenheit zu machen. Wenn dieses Programm, das in der berühmten Erklärung allerdings nur unklar umschrieben war, sich im politischen Sinne eines jüdischen Staatswesens auch nicht hat ausgestalten lassen, so knüpften sich doch mit Recht große Erwartungen im geschichtlichen Sinne auch an die geminderte Schöpfung der Proklamation. Während die Not des Weltkrieges dem ganz langsamen Aufsteigen des jüdischen Elementes in Palästina wieder Schranken gesetzt und ein Sinken seiner Seelenzahl (wie der Seelenzahl anderer Bekenntnisse) herbeigeführt hatte, begann jetzt eine Einwanderung uneingeschränkten Stiles, die politisch vollkommen frei, ja vom Wohlwollen der englischen Regierungsmacht getragen, nach oben nur durch wirtschaftliche Hemmnisse begrenzt war. Es ist allein die Bemessung der zionistischen Hilfs- und Nachschubsmittel und die nur zögernde Rentabilität junger landwirtschaftlicher Unternehmungen in Palästina gewesen, die in praxi die Zahl der jüdischen Einwanderer auf rund Vierzigtausend, d. h. sechzig Prozent der palästinischen Vorkriegsjuden beschränkt sein ließ (Ende 1924).

Zum Moment historischer Tradition in der neuen Einwanderungsbewegung kommt das kulturell-nationale Moment. Wenn das Ideal der zionistischen Rücksiedlung sich verwirklicht haben wird, dann wird die jüdische Rasse zum ersten Male in Form einer rein jüdischen, großen freien Heimstatt ein weithin sichtbares Beispiel ihrer kulturellen Eigenart geben können. Die Zionisten hoffen, daß aus dieser Tatsache eine günstigere Beurteilung des Judentums in der Welt sich ergeben wird. Während bisher der Jude nur in seiner Stellung in der Diaspora bekannt wurde und nach deren Besonderheiten das Urteil über sich gefällt sah, würde hier in dieser neuen nationalen Gemeinschaft der übrigen Welt Gelegenheit gegeben, sich von autochthoner jüdischer Kultur eine Vorstellung zu verschaffen. Im Gegensatz zu den früher bestandenen enggedrängten jüdischen Siedelungen des ehemaligen russischen Westens würden hier die normalen Verhältnisse eines freien Volkes herrschen, das, ganz anders wie West-Rußland, auch von maßgeblichen Vertretern aller Nationen besucht werden würde. Ein solcher Gedanke an eine mögliche heilsame Wirkung des durchgeführten zionistischen Programms auf die Gesamtwertung des Judentums in der weiten Welt mag in der Tat einen gewissen Impuls bedeuten für das lebhafte Strömen der zionistischen Einwanderung.

Noch entscheidender für das Verständnis des jüdischen Aufbau-Enthusiasmus, und gleichzeitig der arabischen Gegenwehr, sind aber Umstellungen, die man fast als ethnologische bezeichnen kann. Es handelt sich um das neue Verhältnis, das der jüdische palästinensische Siedler dem Grund und Boden gegenüber gewonnen hat. Fast mutet sie an, die hier vorwaltende neue, bisher nicht gekannte Begeisterung der jüdischen Zuwanderer für die Scholle und ihre Kultur, für mühselige schweißreiche Bauernarbeit wie der Jubel einer Menschheit, die aus dem Dunkel und der Enge von Gefängnissen (eben den „Sardinenbüchsen" des westrussischen Daseins) hinaustritt in eine Frühjahrslandschaft. Es steckt aber Tieferes und Geistigeres: mehr Erkenntnis, mehr Wille hinter dieser Umgestaltung der jüdischen Art. Mit einer Selbstverleugnung, die staunenswürdig ist, werten Vertreter aller Berufe, gerade auch der geistigen, das ganze Palästina-Dasein, ihr eigenes und das ihrer Gefährten nur nach dem einen Maßstab landwirtschaftlicher und siedlungstechnischer Körperleistung und -Tüchtigkeit. Nicht allen gerät freilich die innere und äußere Umstellung, die dazu notwendig ist. Aus solchen, die hierin nicht durchdringen können — neben solchen, die im Grunde doch mit Handels-Gedanken und Anwartschaft auf nichtkörperliche Arbeit dem Rufe der zionistischen Vereinigung und der Einladung der Deklaration folgten — setzt sich ja der Trupp der jährlichen Rückwanderer zusammen, auf den die Leugner der zionistischen Zukunft regelmäßig hinzuweisen pflegen. Wer aber ausharrt, wer für seine nächsten Jahre oder Jahrzehnte Feder mit Pflugschar, Schreibpult mit Spaten, Kontorstuhl mit Schubkarren fest vertauscht hat, vertauscht bis zu dem Zeitpunkt, wo der Nachwuchs für die echten Siedlerbetätigungen aus dem eignen nationalen Heim sich ergänzen wird und wo in der ganzen schweren Wirtschaftsfrage das große „Ja" gesprochen sein mag, wer dieses Geistes ist, dem blüht alsbald der innere Lohn für Mühe und Arbeit entgegen in einer Köstlichkeit der Schollen-Liebe, wie sie die Judenheit bisher wohl noch nirgends gekannt hat. Es scheint, daß es solche neuen, ungekannten Gefühle sind, die für die „Durchhaltenden" Palästinas dürren steinigen Boden zu einer wahren Heimat gestalten, die ihnen herrlicher dünkt als alles reiche Land früheren Aufenthaltes, dessen Erdgeruch und Erdsegen ihnen aus der eigenartigen Berufsverteilung heraus unbekannt geblieben war.

Mit der historischen Erinnerung und mit den hochgespannten kulturellen Zielen des neuen jüdischen Nationalheims hat dieses naturnahe und körperstolze Heimatempfinden der jüdischen Aufbau-Handwerker und -Arbeiter wenig zu tun. So sicher ein allgemeines Nationalbewußtsein bei ihnen vorhanden ist, das durch die von ihnen notwendigerweise gewählte hebräische Gemeinsprache wesentlich gestützt wird, so sehr sind diese Siedler doch von jeder Ideologie abgerückt und rein praktischen Dingen im Gebiete des Siedlungsaufbaues zugekehrt. Schließlich wirkt in ihnen auch die international sozialistische Aufgeklärtheit und bei den zahlreichen Siedlern aus den russisch-polnischen Revieren noch Einschläge kommunistischer Anschauungen und kommunistischer Lebensweise. Vorherrschend ist für die Siedlungen das System der „Gruppen" kleinster und größerer Gemeinschaften auf mehr oder minder kommunistischer Wirtschafts- und Lebensgrundlage.

Für Siedlergemeinschaften mit ihrem auf harte Notwendigkeiten zugeschnittenen Programm, mag solche geistige Einstellung und solche Einrichtung der Lebensweise zunächst vielleicht wenig Bedenkliches haben. Jedenfalls aber rücken die Siedler damit weit von dem weg, was die alte sehnsuchtserfüllte Tradition der gesetzestreuen Juden der Diaspora und auch derjenigen im Heiligen Lande unter einem einstigen jüdischen Palästina — und infolgedessen auch unter einem nationalen jüdischen Heim in Palästina — sich erhofften. Ist nämlich ein jüdisches Palästina, d. h. ein Staatswesen, in dem die Juden alles Leben nach ihrem Wunsch und Willen gestalten konnten, eventuell sogar auf alter theokratischer Grundlage und als echte Herrschaft Gottes und der Thora, auch an dem Widerstand der Araber gescheitert (sofern England überhaupt die Absicht hatte einer solchen Schöpfung das Asyl zu öffnen), so werden die gläubigen jüdischen Kreise doch um so mehr Gewicht darauf legen, daß in der Nation, die sich hälftig mit den Arabern in Land und Regierung Palästinas zu teilen hat, jene Überlieferung, jene Gesetzestreue nicht ausstirbt, die nach allgemein jüdischer Auffassung den Zusammenhalt dieses eigenartigen Volkes über eine Weltzerstreuung hin und durch zwei Jahrtausende hindurch gewährleistet hat.

Es ist ohne Weiteres klar, welche tiefwurzelnden Widersprüche sich hier innerhalb der jüdischen Nation im heiligen Lande auftun. Auf der einen Seite die, die ihrem Gottesglauben und ihrer Gesetzestreue allein das Nichterlöschen des Judentums zuschreiben und die nun, wo das Weltkriegsende unvermutet kühnste religiös-nationale Träume erfüllte, zum Teil nichts Anderes als einen theokratischen Judenstaat erwarteten. Auf der anderen Seite Siedler aus Europa und dem ehemaligen Westrußland,

die, harter Wirtschaftsnot und politischer Bedrückung entflohen, nur einen Aufbau der eigenen Zukunft erstreben unter Zugrundelegung modernster Arbeits- und Gemeinschaftsformen. Ihnen liegt wenig, teilweise wohl nichts am Gesetze ihrer Väter und seiner Verwirklichung in diesem Lande. Das ist ihnen zunächst nur die Scholle, die auf der Erde noch frei schien für sie und ihresgleichen.

Der hier offen daliegende Gegensatz ist so bedeutsam, daß er mit dazu beigetragen hat, den Zionismus bei gewissen Gruppen streng gesetzestreuer Juden zu vergiften. So ist u. a. gegen den zionistischen Verfassungsentwurf, der die jüdische Nation in Palästina (d. h. den jüdischen Teil der geteilten arabisch-jüdischen Einwohnerschaft Palästinas) in wohlgegliederter Verwaltungsform zusammenfassen soll, eine Polemik entbrannt, die in ihm den Einfluß unreligiöser Einstellung und gesetzesfremden Geistes sehen will*). Allerdings schafft der zionistische Entwurf keine Theokratie, wie sie gewissen orthodoxen Kreisen vorschweben mag. Es darf der Versuch einer solchen Lösung aber auch kaum erwartet werden von Seiten der aufgeklärten und von westlichem Geist erfüllten Führerpersönlichkeiten des Zionismus. An sich ist aber der streng religiösen und gesetzestreuen Lebensweise in diesem Entwurf keinerlei Erschwerung bereitet; nur der Zwang in dieser Richtung ist vermieden und mußte wohl vermieden sein. Ein aktiv-theokratisches Regime mit seinem Geistesdruck würde trotz Überfüllung und Not der jüdischen Volkszentren im polnisch-ukrainisch-galizischen Gebiet wohl kaum die Siedler nach Palästina gezogen haben, deren freien Arbeitsenthusiasmus, deren neuzeitlichen Aufstiegsidealismus die Dürftigkeit Palästinas dringend bedarf, um in gesteigertem Maße aus Fels und Staub zu jenem Garten zu werden, der dem Volke Israels einst verheißen wurde.

Zweifellos wird es unter den Juden im Nationalen Heim und vielleicht auch den hinter ihnen stehenden jüdischen Kreisen der Welt zu starken Auseinandersetzungen kommen. Man begreift aber auch eine solche Entwicklung bei einer Nation, die sich erst bildet und die mit einer so eigenartigen Vergangenheit belastet ist. Nur über Gärungen wird sich da ein lebensstarkes gefestigtes nationales Gebilde mit seiner besonderen Eigenart gestalten können.

2

Wäre Palästina tatsächlich der jüdische Staat geworden, dann könnte die Judenheit diesen Auseinandersetzungen ohne Unruhe entgegensehen; wie es aber liegt, besteht ungelöst als größte Frage der palästinischen Zukunft das arabische Problem.

Die Gründung der jüdischen Universität in Jerusalem (1. April d. J.) hat in den schriftlichen und mündlichen Erörterungen, die sie begleiteten, auch die Zwiespältigkeit: hier modernster Freiheitsgeist der Aufbauer, dort erhoffte Vertiefung religiöser Kultur, insonderheit jüdischer Forschung aufgezeigt. Extrem-Orthodoxe vermissen an ihr gerade das, was sie sogleich zur hebräischen Universitas machen sollte: die Pflege rabbinischer Gelehrsamkeit, echt jüdischer Geisteswissenschaft. Die Andern, die aufbaufreudigen jungen Zionisten und ihre Freunde, begrüßen dagegen den amerikanischen Geist, mit welchem unter einseitiger Betonung technischer Fächer den Studierenden vorerst hauptsächlich das geboten werden soll, was in der Praxis auf dem Felde und in den zu bauenden zionistischen Dörfern und Städten benötigt wird.

Was sagt nun zu all den jüdischen Bewegungen und Strömungen das arabische Element des Landes?

Seine Einstellung ist eine allgemein ablehnende, stellenweise eine feindselige. Selbst zu Zeiten der türkischen Herrschaft haben sich die Araber ethnologisch als Herren des Landes betrachtet und haben, insbesondere auf dem Gebiete der Landwirtschaft, Einschränkungen dieses Zustandes nicht gerne verspürt. Die frühen jüdischen Kolonien und auch die deutschen Siedelungen haben das gelegentlich erfahren. Immerhin bestand der Eindruck, daß die mäßigen Agrikulturaussichten Palästinas ein starkes Wachstum fremder landwirtschaftlicher Kolonien hintanhalten würden. Die Fremden in den Städten und schließlich der Touristenstrom wurden leichter hingenommen, denn sie waren den Arabern kaum abträglich. Sie brachten Geld überall hin, schließlich auch bis in die Hände des Fellachen. So hatte man sich mit dem Zustand der Bevölkerungsmischung und der Konfessionsmischung einigermaßen abgefunden.

Da kamen die Ereignisse des Weltkriegs und riefen die beiden direkt entgegengesetzten Schachzüge der englischen Politik hervor. Im Oktober 1915 gab England dem Scherifen von Mekka, Seiyid Hussein, dem nachmaligen von den Wahabiten vertriebenen König Hussein, für seinen Übertritt zur Entente das bekannte Versprechen eines einheitlichen großarabischen Königreiches, das bis zum siebenunddreißigsten Breitengrade, also bis an die Südgrenze der heutigen Türkei in Nord-Mesopotamien reichen sollte. Auch syrischen Notabeln ist zwei Jahre später in Kairo ausdrücklich bestetigt worden, daß die von den Türken (und Deutschen) „befreiten" Gebiete vollkommen unabhängig bleiben würden.

Die Balfour-Erklärung mit der Ausrufung eines „Nationalen Heims" für die Juden ist das direkte Gegenteil dieser Versprechen. Wenn schon in Ägypten, Transjordanien, Irak und Hedschas die von England gewählte Form der Einzel-Königreiche und ihre Bündnisse und sonstigen Zwangsbeziehungen zu England sich mit jener Kriegsversprechung durchaus nicht decken, so liegt für Palästina die Situation doch noch ganz anders. Hier ist der Wortbruch auch formaliter offenbar. Selbst wenn man anzunehmen geneigt sein sollte, England habe niemals ernstlich auf ein auch politisch jüdisches Palästina spekuliert, d. h. auf einen jüdischen Staat, so ist doch mit der Hereinrufung der Zionisten und der Bestellung eines jüdischen Oberkommissars — Sir Herbert Samuel — zum Verwalter des Landes der stärkste Angriff auf die völkische Führerschaft des arabischen Elements gemacht worden.

Neben selbstverständlichen Beschränkungen der wirtschaftlichen Aussichten für das Arabertum, die kränkend wirken und von denen noch zu reden sein wird, kommen bei Hereinrufung einer großen Zahl von Juden religiöse Gegensätze und Abneigung des Blutes erneut zum Aufleben. Palästina und Jerusalem sind durchsetzt mit arabischen Heiligtümern und Gedächtnisstätten. (Auch die Grabeskirche gehört bekanntlich dazu.) Wenn bis zur Balfour-Deklaration die Gegensätze zwischen den Religionen annähernd schwiegen und ein stilles Nebeneinanderherleben der Bekenntnisse sich eingebürgert hatte, so erwachten die Leidenschaften rasch bei der berechtigten Erwartung der Araber, daß noch ganz andere Zahlen von Juden gar bald die Straßen der Heiligen Stadt durchschreiten und ihre Feste in den Vordergrund schieben würden, vor muhammedanischen und christlichen. Mehrmals hat das Gefühl der Araber sich gegen solche Zukunftsvorstellung gewehrt und blutige Auseinandersetzungen herbeigeführt. Dem außerordentlichen Geschick Sir Herbert Samuel ist es gelungen, die äußersten Schärfen in diesen Begegnungen zu beseitigen, indem er vor allem den Arabern klar machte, daß es niemals Englands Absicht gewesen sei, den Juden ein Vorrecht im Lande zu gewähren, sondern daß es sich nur um ein Asyl-Recht der Juden und allenfalls um eine Gleichberechtigung mit den Arabern handele. Gleichzeitig hat er in kluger Weise die Zionisten zum Eindämmen demonstrativer Zuversichtsäußerungen zu bestimmen gewußt. Das Öl, das er so zwischen die sich

*) Vgl. hierzu: Isaak Breuer, „Das jüdische Nationalheim", Frankfurt 1925, ferner die Artikel in Nr. 246 und 259 der Frankfurter Zeitung, die sich mit der Breuerschen Schrift beschäftigen.

reibenden Flächen goß, vermag jedoch nicht, die reibende Bewegung an sich aufzuheben, und da, wo etwa doch der Zionismus seine Erfolge augenfällig heraushebt, wird das entgegengesetzte arabische Empfinden sogleich demonstrativ zum Ausdruck gebracht. Die schwarze Beflaggung der arabischen Häuser bei der Einweihung der jüdischen Universität am 1. April hat die nur leicht verhüllten Gegensätze deutlich gezeigt, und die außerordentlichen militärischen Sicherungs-Maßregeln der Engländer haben die Situation noch unterstrichen. Es muß dabei dahingestellt bleiben, ob sich die arabische Demonstration nur gegen den neuen Mittelpunkt jüdischen Lebens an sich richtete, oder ob sie noch stärker gegen Lord Balfour, den Urheber der Deklaration und der ganzen unseligen völkischen Frage gemünzt war. Man wird gut tun, um der arabischen Empfindung gerecht zu werden, sich zu erinnern, wie sehr das Gefühl der Landesbewohner vergrämt zu werden pflegt, wenn sich auswärtige Mächte eines inneren Gegensatzes völkischer und anderer Art oder sonst eines Zwiespaltes bedienen um der Maxime Divide et impera zu frönen. Bei der jähen Zuspitzung des arabisch-jüdischen Gegensatzes durch die Balfour-Deklaration gedenkt man nur zu leicht analoger Vorgänge, beispielsweise in der Türkei, wo der Haß der Hauptbevölkerung gegen die Minderheiten zu neun Zehnteln auf das Konto der fremden Mächte zu setzen ist, die sich dieser Minderheiten gegen die nationale Bevölkerung bedienten. Es steht außer Zweifel, daß im ganzen Vorderen Orient jenes Divide et impera deutlich und unter Zähneknirschen empfunden wird, das die Gewinner des Weltkriegs erneut über ihre Orient-Politik und über ihr Mandats- und Staatenbildungs-System im ehemaligen türkischen Territorium geschrieben haben.

Neben den gefühlsmäßigen, den nationalen und religiösen Strömungen sind es, wie bereits angedeutet, auch rein wirtschaftliche Erwägungen, die den Araber gegen die jüdischen Einwanderer erregen. Zionistisches Kapital erwirbt Schritt für Schritt neue Gebiete, meist aus arabischen Händen. Dem Vorgang zwischen Kaufenden und Verkaufenden kann hier gewiß nichts Unrechtes nachgewiesen werden. Wie anderwärts ist es aber auch hier bitter für den durch Nachkriegsnot Geschwächten, wenn er Fremde eines ganz bestimmten Kreises seine Besitznachfolge antreten sieht. Zionisten lächeln wohl zu Unrecht über die nationale Unlogik, die man darin sehen kann, daß die Araber auf der einen Seite die zionistische Einwanderung bekämpft sehen möchten, anderseits fast ohne Ausnahme dem guten jüdischen Käufer ihre Grundstücke veräußern. Ausnutzer der Not werden die Nachfolger im Eindruck der Zurückweichenden.

Nicht nur die Grundbesitzer trifft die wirtschaftliche Umgestaltung, die die jüdische Einwanderung mit sich bringt, sondern auch den kleinen Fellachen und arabischen Landarbeiter. Es war weitverbreitete Gewohnheit, daß bei Wechsel größeren Grundbesitzes oder auch beim Aufkauf des Kleinbesitzes durch Groß-Ökonomen der ausgekaufte fellachische Vorbesitzer auf der, nun fremden, Scholle ansässig blieb. Er deckte dann als eine Art Angestellter des neuen Besitzers seinen Eigenbedarf wie vorher selbst und lieferte nur Überschießendes ab. Dieses eigenartige Verhältnis ändert sich vollkommen, wenn der kleine Fellache an zionistische Siedlungsunternehmungen verkauft hat. Hier folgt dem Kauf die Aussiedelung und eben diese wird trotz ihrer juristischen Unantastbarkeit als Ungerechtigkeit empfunden.

Was die Landarbeiterfrage anbelangt, so sind auch da neue Verhältnisse eingetreten, gerade durch den neuen besonderen Schollengeist, der die Grundlage der jungen zionistischen Siedelung bildet (vgl. Sp. 402), in den alten jüdischen Siedelungen waren weitgehend, insbesondere wo Saisonarbeiten in Frage kommen, arabische Landarbeiter jeweilen in Dienst genommen worden. Der arabische Landarbeiter war stets zur Hand; er stellte sich im Lohn und für die einfachen Feldarbeiten auch in der Leistung billiger wie sein jüdischer Konkurrent. Diese Frage der Landarbeiter hatte sich nun bereits vor der Balfour-Deklaration zu einem gewissen Problem herausgebildet, dadurch daß man von Seiten der zionistischen Siedelungen jüdische Arbeiter aus dem Jemen, sogenannte Jemeniten, herangezogen hatte. Diese Leute waren in ihrer Anspruchslosigkeit und in ihren Lohnforderungen den arabischen Landarbeitern ungefähr gleich. Sie wurden daher naturgemäß als ernste Konkurrenten von jenen nicht gern gesehen. Nun entwickelt sich plötzlich ein anderes, für die Araber wohl ganz ungeahntes Stadium der Angelegenheit: Juden, ganz allgemein und aus verschiedenen europäischen Zonen und aus unterschiedlichen Bildungsschichten und Lebensgewohnheiten herkommend, werfen alle besonderen Lebensansprüche von sich und kennen nur einen Ehrgeiz: den Boden zu kultivieren, so, wie es die spezielle Aufgabe jeweilen erfordert. Von einem neuen, anscheinend ganz unjüdisch (handelsfremd, spekulationsfremd) wirkenden Geist getragen, scheuen sie keine Art primitivster Betätigung und kennen auch keine Lohnfrage, denn das kommunistische System, das in den meisten ihrer Siedelungen herrscht, hebt diese Frage vollkommen auf; außerdem ist es einer ihrer wesentlichen Richtsätze: Alles aus eigener Kraft und nur mit jüdischen Händen zu leisten!

Es ist verständlich, daß diese Verschiebung einer wirtschaftlichen Situation wiederum auch in der Gefühlssphäre einen besonderen Rückschlag zeitigt. Das jüdische Element, mit dessen hoher Konkurrenzkraft auf dem Gebiete des Handels man sich vertraut gemacht hat, beginnt nun auch die bisher verhältnismäßig fremd gebliebenen Gebiete der harten Bauernarbeit und jeder Art primitiven Handwerks zu meistern. Jeder Araber, der heute die jüdischen Siedelungen sieht in ihrem raschen Emporstreben durch eigne Handarbeit, wird neben religiösen und sonstigen Regungen das drückende Gefühl haben, daß er den vollen Umfang der jüdischen Konkurrenzgefahr bisher überhaupt noch gar nicht hinreichend erkannt hatte.

Kein Optimismus wird gegenüber diesen zahlreichen Momenten der antizionistischen Einstellung der Araber ausreichende Ausgleichsmomente errechnen können. Unwiderlegbar wird vor allem der wohl verbreiteste und ursprünglichste Eindruck der Palästina-Araber bleiben: sie (die Juden und Zionisten) sind Englands Instrument — und England ist unser Aller verhaßter Feind!

Für Niemanden, der politisches Empfinden besitzt, kann ein Zweifel darüber bestehen, daß der Erlaß der Balfour-Deklaration nichts weiter gewesen ist als ein höchst bedeutsamer politischer Schachzug. Überall heißt es für den Erobernden, den Gewinnenden: die Minoritäten im neuen Lande stärken und Spaltungen schaffen. Frankreich hat sein syrisches Mandat in fünf Staaten zerlegt. England hat aus seinem arabischen Gewinn vier Königreiche an Stelle des ursprünglich versprochenen arabischen Großreiches errichtet (Ägypten, Transjordanien, Hedschas und Irak) und dazu den palästinensischen Staat, mit dem etwas nebelhaften Programm seines Schöpfungstages.

Zwei Bollwerke gegen das Erstarken des Arabertums in dem palästinischen Brückenkopf des Suez-Kanals glaubte die englische Politik mit der Schaffung des „Nationalen Heims" für die Juden sich erschlossen zu haben. Einmal das Interesse der internationalen jüdischen Finanz, das andere Mal den starken Volksstrom, den die Aufteilung West-Rußlands in eine Reihe völkisch eingestellter neuer Staaten nach außen drängt. Beide Spekulationen sind logisch und groß gedacht, aber sie sind nur in ungleichem Maße von Erfolg begleitet gewesen.

Das zionistische Menschen-Reservoir, das gegen sieben Millionen Köpfe beträgt (für den Fall, daß alle dortigen zionistische Auswanderungs-Lust oder -Not empfänden) er-

scheint tatsächlich unerschöpflich angesichts der Rechnung, daß Palästina bei günstigster Entwicklung seines Wirtschaftslebens vielleicht dreieinhalb Millionen Menschen Unterhalt bieten kann, gegenüber den achthunderttausend von heute. Hier bleibt weitgehende Auswahl-Möglichkeit. Wer sich nicht bewährt, mag zurückkehren; aber wer übrig bleibt als zähester Siedler und Aufbauer, der wird hart genug sein, um auch gegen das Arabertum einen Faktor zu bilden.

Anders steht es mit der Spekulation auf das internationale jüdische Kapital. Wohl hat die Deklaration, die ja in einem Briefe Lord Balfours an Lord Rothschild niedergelegt ist, die Brücke direkt zum jüdischen Kapitalquell gespannt; aber es ist nicht gesagt und es wäre gegen die Gesetze nüchternen Geschäftssinnes, wenn dem also offenbarten Wunsche Englands nun unbedingt entsprochen würde.

Die Verpflichtungen der zahlreichen jüdischen Kongregationen und Stiftungen für das Heilige Land sind ursprünglich bemessen gewesen auf eine Wachhaltung und Stärkung des idealistischen jüdischen Heimattraumes, und gleichzeitig vielleicht als eine Art Prämie für die, die es unternahmen, in harter Arbeit der Volks-Tradition auf Palästinas geistigem Boden Dienste zu tun. Für die Fundierung größerer Einwanderermassen, die die Ungunst der Landesverhältnisse aus Eigenem nicht hochkommen läßt, werden auf die Dauer auch die großherzigsten Kapitalisten keinen Sinn mehr haben. Es sind geschäftlich solche Siedelungsunternehmen nicht mehr zu rechtfertigen, sobald sie an Umfang aus dem Rahmen eines Werkes der Pietät in den eines spekulativen Erwerbs-Betriebes hinübergleiten. Schließlich ist es im Sinne eines Landes-„Aufbaues" auch wohl ungesund, wenn einwandernde Zehntausende dauernd oder auf lange Fristen hinaus von auswärtigen Nachschüben erhalten werden müssen. Es fehlt nicht an Beurteilern, gerade auch in jüdischen Kreisen, für die die wirtschaftliche Kalkulation des gesamten zionistischen Unternehmens auf „unrentabel" oder doch auf „zu unsicher" lautet.

Nimmt man nun zu den wirtschaftlichen Erwägungen noch die starken politischen Momente des jüdisch-arabischen Gegensatzes oder der groß-arabischen, bzw. islamischen Bewegung hinzu, so wird sich nur zu leicht das zionistische Projekt darstellen als ein aus vielen Gesichtspunkten bewunderungswürdiger und in seiner Durchführung auch höchst anerkennenswerter großer Versuch. Aber jedenfalls doch nur als ein Unternehmen, dem von vornherein schon eine gewisse Grenze gezogen ist durch die Wände, die wirtschaftlich und national-politisch seine fernere Zukunft verbauen. Nur die Hälfte in einem zwei-völkischem Staatswesen kann im besten Falle das „Nationale Heim" darstellen und ob es immer die politisch gleichberechtigte Hälfte sein wird, oder — wie es sich heute für arabische Augen darstellt — die bevorzugte, das hängt ganz ausschlaggebend ab von der Führung der englischen Politik. Die jüdischen Geschäftsleute in der Welt aber dürften wohl die Letzten sein, die ihr Kapital idealistisch einsetzen an einer Stelle, wo bei Erfolg großenteils und bei Mißerfolg ausschließlich der englischen Weltpolitik ein Dienst getan ist. In diesem Sinne hat der Zionismus seine Marneschlacht erlebt in dem Augenblick, als England — sehr rasch über blutigen Ereignissen — erkannte, daß von einem jüdischen Staatswesen, wie es doch wohl allein dem zionistischen Grundgedanken entsprechen dürfte, nicht die Rede sein könne, sollte nicht ein weithin wirkender blutiger Wirrwarr entstehen.

Es fällt nicht schwer, bei dem Problem des palästinischen Heimes an die Idee Theodor Herzls zu denken, der die unüberwindlichen Widerstände eines unterdessen aufgestiegenen arabischen Nationalismus vielleicht vorausahnend in den noch unwirtlicheren und darum unbewohnten nördlichen Küstenstrichen der Sinai-Halbinsel das jüdische Heim und wohl auch den Jüdischen Staat begründen wollte. Englische Politik hat damals das ursprünglich zugesagte Nilwasser verweigert und dem Plan dadurch ein Ende bereitet. Vermutlich, weil ihm die Wüstenlandschaft der Sinai-Halbinsel das allersicherste Glacis schien gegenüber dem damaligen türkischen Nachbar. Auch heute dürften politische Erwägungen entsprechender Art entscheidend sein für Förderung oder Verleugnung der zionistischen Hoffnungen durch England. Das Minoritäten-Spiel hat über den Geschehnissen der Jahre 1920 bis 1922 England um eine bittere Erfahrung im Vorderen Orient reicher gemacht. Die englischen Diplomaten kennen die These, die gelegentlich von Türken selbst vertreten wird und die dahin geht, daß die türkische Kampfeswut nie so entscheidend entfacht worden wäre, wenn West-Anatolien nicht von der Armee des mißachteten griechischen „Minoritäten-Volkes" besetzt worden wäre, sondern vielleicht von europäischen Truppen.

Es ist nicht abzusehen, in welcher Weise sich die englischen politischen Erfahrungen und Erwägungen zunächst auswirken werden; es steht aber außer Frage, daß England in der Überspannung der Minoritäten-Politik sehr vorsichtig geworden ist. Sir Herbert Samuel, der wohl mustergültig die Gegensätze ausgeglichen und das Aufflammen größerer Kämpfe verhindert hat, ist amtsmüde. Es ist zur Stunde wohl noch nicht geklärt, durch wen und wie die Frage seiner Amts-Nachfolge sich löst. Auch über den zionistischen Verfassungsentwurf wurde für den jüdischen Volksteil noch nicht entschieden. Jedenfalls aber werden die arabischen Bewegungen in den unruhigen Nachbargebieten für die englische Einstellung von erheblicher Bedeutung sein. Wie traditionsgemäß nüchtern England auch hier im Heiligen Lande arbeitet, kann unter Anderm auch aus den Gedanken verspürt werden, die sich in der Zeit des Konstantinopler Patriarchenstreites in englischer Presse fanden. Sie liefen hinaus auf eine mögliche Verlegung des griechischen Patriarchates nach Jerusalem. Ob der Gedanke im englischem Sinne glücklich war, darf dahingestellt bleiben. Jeder Araber würde von einer solchen Maßnahme erneute Minoritäten-Politik, erneute Stützung bestehender Gegensätze — hier muhammedanisch christlicher — erkennen und verurteilen.

So strömen in Palästina Kräfte aus drei Richtungen gegeneinander und durcheinander. Direkt als Volk beteiligt sind Juden und Araber; etwas ferner dem Feuer ist England, wenn auch nicht weniger interessiert. Daß die Bäume des Zionismus nicht in den Himmel wachsen werden, läßt sich aus der heute übersehbaren Lage wohl entnehmen; welches aber der Gang der Entwicklung in dem nächsten Jahrzehnt sein wird, das läßt sich nicht ahnen. Jedenfalls sichert die ganz eigenartige Situation, die das zionistische Experiment Englands heraufbeschworen hat, dem palästinischen Lande das berechtigte Sonderinteresse aller weltpolitisch Denkenden.

Frankfurt a. M. Karl Klinghardt

Die innere Theaterreform

Die deutschen Theater nach dem Kriege 3

Massentheater

Die Versuche, einfach durch Vergrößerung der Zuschauermasse, etwa in dem immer wieder neu auftauchenden Plan des „Theaters der Fünftausend", der Bühne neues Leben und neuen Sinn zu verleihen, sind nicht ganz leicht zu beurteilen. Wenn Reinhardt sich für bestimmte Massenaufführungen einen Zirkus pachtet oder kauft, wenn andere Regisseure von geringerer theatralischer Fähigkeit das nachzumachen versuchen, wenn eine alte Legende, wie das Mirakel oder eine alte Moralität, wie „Jedermann", zurechtgestutzt für ein modernes sensationshungriges Publikum durch zwei Ästheten, im Zirkus erscheint, nur weil sich dort die Masse der Statisten

bequemer und wirkungsvoller handhaben läßt: so bleibt das Experiment und Spekulation. Es hat eine gewisse Folgerichtigkeit, wenn Andere mit noch verblüffenderen Mitteln dieses Experiment weitertreiben und etwa klassische Stücke einfach im modernen Kostüm spielen lassen oder, der Pikanterie halber, auf den Einfall kommen, etwas ältere moderne Stücke plötzlich im „Kostüm der Zeit" zu geben. Das Rezept ist überall dasselbe: Vom Gewöhnlichen abweichen um jeden Preis, um ein ratlos gewordenes Publikum wenigstens durch einen Außenreiz ins Haus zu locken.

Aber damit ist die Frage des Massentheaters nicht erschöpft. Denn es ist Tatsache, daß die Ermöglichung des Theaterbesuches auch für weniger Bemittelte durch die Volksbühnenverbände noch nicht die wünschenswerte Lösung darstellt, so viel Verdienste auch diese Verbände haben. Sie bringen zwar auch den weniger Bemittelten ins Haus und regelmäßig ins Haus. Aber sie rauben ihm in gewissem Sinn auch — schon durch die rein äußere Tatsache, daß ihm der Abend, auch wenn eine noch so schöne Aufführung auf dem Zettel steht, vorausbestimmt wird; daß er vorher vielleicht gar nicht wissen kann, ob er an dem Abend Lust und Aufnahmebereitschaft gerade für das betreffende Stück aufbringen kann — die freie Wahl. Allerdings steht dem ja entgegen, daß sich die meisten Vereinsmitglieder auf ihren „Tag" freuen, daß der Theaterbesuch wirklich für sie ein Fest wird, wenigstens solange sie nicht aus einem vielleicht falsch verstandenen „Bildungsbedürfnis" ins Theater gehen. Aber die freie Wahl ist ihnen doch, auch wenn die Organisation ihren Mitgliedern in einer Saison alle irgendwie bedeutenden neuen Aufführungen vorspielt, schon durch den vorausbestimmten Turnus stark beeinträchtigt. Sie kommen nicht als freie Menschen, sondern nur als Organisationsmitglieder, als Theaterbesucher sozusagen zweiter Klasse ins Haus. Das Theater behält, trotz dem Hinzuströmen neuer und aufnahmefähiger Zuschauermassen, immer noch einen exklusiven Charakter. Es baut sich nicht frei mitten aus dem Volke auf. Daß daneben nicht wenige Theaterleitungen das Niveau der überwiegend von Vereinsmitgliedern besuchten Aufführungen, z. B. durch Umbesetzungen sehr stark und fast absichtlich drücken, darf gleichfalls nicht verschwiegen werden.

Wenn es möglich wäre, durch eine neue Theaterform, eben das Theater der Fünftausend, den Platzpreis so zu senken, daß der Einzelne, auch der Minderbemittelte dem Theaterbesuch gegenüber seine volle Freiheit zurückerhielte; wenn es anderseits möglich wäre, Stück und Aufführung von vornherein auf die stärkere innere und äußere Resonnanz bei einer größeren Zuschauerversammlung zu stellen, so könnte das doch auch innerlich nicht ganz unfruchtbar sein. Das Massentheater als einzig mögliche Theaterform unserer Zukunft hinzustellen, ist natürlich trotzdem falsch und verrät wieder jene spekulative Absicht, die die bloß technische Neuerung als Reklameanreiz benutzen will. Das Massentheater könnte, wenigstens unter deutschen Verhältnissen, nur eine Form neben vielen anderen sein, und selbst dies nur dann, wenn sich ein Leiter findet, der zugleich ganz praktischer Theatermann und eine sozial erfüllte Persönlichkeit hohen Schwunges ist. Ohne sie würden die Gefahren des Massentheaters vielleicht noch größer werden, als die jedes anderen Theaterexperiments.

Theater des Tanzes und Chors

Steht der Plan des Theaters der Fünftausend noch auf der Scheide zwischen außen und innen, so gehen eine ganze Anzahl anderer Theaterreformer bis zu viel radikaleren Wünschen. Auch sie denken sich als äußeren Rahmen große Theater und eine Massenversammlung. Aber sie wollen nicht mehr in Großstädten bauen, sondern Festspielhäuser für irgendwelche besonderen Formen abseits des großstädtischen Theaterbetriebes errichten. Und vor allem möchten sie — ein Ziel, das ja tatsächlich aufs innigste zu wünschen ist — ihr Theater lösen aus jener zwangvollen und gedankenlosen Regelmäßigkeit, die den Theaterbesuch zur alltäglichen Gewöhnung macht. Sie möchten, ihrem Theater seinen Festspielcharakter zurückgebend, nur noch einige Wochen im Jahr mit besonders sorgfältig vorbereiteten Stücken und Aufführungen spielen. Äußerlich lehnen sich solche Bühnen natürlich an Bayreuth an, gehen aber innerlich in ganz anderer und sehr verschiedenartiger Richtung. In der CW ist schon Karl Röttger Sturm gelaufen wider die Oper zu Gunsten des Oratoriums. Andere wiederum erhoffen eine neue Form aus der Panomime und dem Tanz, wie Rudolf von Laban und Hans Brandenburg. Vorläufig ist über solche Hoffnungen noch kein sicheres Urteil möglich. Denn diese Art von Theaterreform macht den gewöhnlichen Fehler: sie schiebt das Theorem vor die Arbeit und das „neue Theater" vor die Stücke, die dort gespielt werden sollten. Man erfährt zunächst allerlei durchaus Zutreffendes über die schweren Mißstände des heutigen Theaterbetriebes und seinen Leerlauf. Man erfährt dann den Plan des betreffenden Theaterreformers; man erfährt aber nur Andeutungen über das, was in diesem neuen Haus oder Betriebe gespielt werden soll, und inwiefern es uns Menschen von heute berühren, innerlich fördern und erheben würde. Die durchaus berechtigte Abneigung gegen große Teile des heutigen Theaterbetriebes ist meist der Vater des Gedankens. Abneigung genügt aber bestimmt nicht, um ein lebendiges und lebensfähiges Theater zu erzielen. Deshalb wäre es nächste Pflicht aller dieser Theaterreformer, einer möglichst breiten Öffentlichkeit Kenntnis zu geben nicht davon, wie sie sich Grundlagen und Gestalt ihrer neuen Bühne ausgedacht haben; sondern davon, welche Stücke und *wie* sie sie lebendig machen wollen. Erst dann würde ein klares Urteil darüber möglich sein, ob es sich um Wünsche, oder um wirklich fruchtbare Zukunftsmöglichkeiten handelt.

Was insbesondere das Theater des Tanzes und Chors betrifft, so ist schon heute sein retrospektiver, bühnenfremder Zug nur schwer zu übersehen. Wir haben während der russischen Inflation häufig Gelegenheit gehabt, in Deutschland die adligen Reste wundervoller russischer Tanzkultur, etwa bei der Karsavina, im Russisch-Romantischen Theater und selbst bei weniger berühmten Truppen aufrichtig zu bewundern und zwei Stunden lichtester, hintergedankenloser Freude aus dem Hause mitzunehmen. Diese Abende standen jedoch unter dem Zeichen alter aristokratischer Ballettkultur, die bei den Russen zu äußerster Leichtigkeit und seelischer Ausdrucksfähigkeit gesteigert ist. Sie bieten, was ja nicht wenig ist, Freude, reine Freude; seelische Zukunft boten sie wohl nie und wirken heute als verspätete Veranstaltungen für eine dahingegangene aristokratische Hofgesellschaft: mit dem Reiz einer Melancholie und einer technischen Vollkommenheit, die vielleicht auf dieser Welt nie mehr erreicht werden wird. Also gerade die Gegenmöglichkeit einer Massenwirkung, Kammerspiel im höchsten Sinn. Und ob durch eine andere Grundlage des Tanzes, etwa durch den Wegfall der Musik, wie Laban es will, der reine Körperausdruck so stark werden kann, daß er sich zu dramatischem Spiel und drama-ähnlicher Wirkung von selbst steigert, ist zum mindesten zweifelhaft.

In dieses Kapitel gehören auch die älteren Versuche der Freilichtbühne. Von ihnen kann jedoch mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, daß sie über das vielleicht glücklich gelingende, aber immer gefährliche Einzelexperiment wohl kaum hinausgedeihen können. Auf der freien, nur noch der Wirkung ihrer Landschaft gewählten Naturbühne kommt ein innerer Kontakt mit dem Zuschauer kaum zustande. Die Natur erdrückt den Schauspieler, der plötzlich lächerlich und puppenhaft erscheint; jeder Wind-

stoß, jede Wolke, jeder Sonnenblitz kann zur Katastrophe werden. Das ist auch auf der eigens angelegten, sorgfältig und künstlich hergestellten Gartenbühne nicht viel anders. Zwar fällt dort das Mißverhältnis zwischen Schauspieler und Natur fort oder wird doch gemindert. Zwar läßt sich für bessere Akkustik sorgen. Aber Sonne und Wind lassen sich auch dort nicht kommandieren, so daß das Schäferspiel an schönen Sommertagen, wie man es unter dem vierzehnten Ludwig in Versailles kannte, die einzige Möglichkeit der Naturbühne bleibt. Uns liegt nun aber nicht viel an Schäferspielen; und so kommt es denn zu dem grotesken Zustand, daß etwa der Naturbühne Werke wie Kleists Herrmannschlacht oder Homburg überliefert werden, die, um zu wirken, äußerste Sicherheit und Konzentration verlangen. Die Naturbühne konkurriert denn auch im großen Wirrwarr unserer Bühnenreformbestrebungen nicht mehr recht mit.

Proletarisches Theater

Kurz nach der Revolution machten die Arbeiterbühnenvereine, und zwar gerade der ganz radikale Flügel, vielerorten den Versuch, sich von der „bürgerlichen" großen Bühne völlig zu emanzipieren und zu eigenen „proletarischen Theatern" zu gelangen. Es waren meist äußerlich, im Zuschauerraum und Bühnenraum, mehr als dürftig ausgestattete Häuser. Die Leistungen, im klassischen Drama etwa Schillers Revolutionsstück „Kabale und Liebe", im modernen frühe Stücke von Hauptmann und Strindberg, waren häufig mehr als dilettantisch und riefen oft Erinnerungen an den notvollsten Schmierenbetrieb wach.

Trotzdem sollen sie hier nicht vergessen werden. Denn sie entschädigten für alle diese Mängel nicht selten durch eine seelische Intensität und persönliche Hingabe, die alles Entgegenstehende vergessen ließ. Man spürte oft genug, daß hier Menschen am Werke waren, die, anstatt Programme drucken zu lassen, zur Tat übergingen und nach ihren besten, wenn auch noch so unzureichenden Kräften, ihre Sehnsucht verwirklichten. Es ist tragisch, aber bezeichnend für die notwendigen und unumgänglichen Erfordernisse des Theaters, daß alle diese Versuche, soweit ich weiß, nach einem längeren oder kürzeren Todeskampf zusammengebrochen sind. Sie hatten Etwas, das heute selten und köstlich geworden ist: nämlich eine Schauspielertruppe, die nicht nur mit dem — häufig genug ganz unzureichenden — „Talent", sondern auch mit der ganzen Seele an diesem bestimmten Theater beteiligt war; und sie hatten eine Zuschauerschaft, die trotz schwacher finanzieller Kräfte beinahe fanatisch gewillt war, „ihr Theater" nicht sterben zu lassen. Aber sie hatten keine neuen Stücke, die in irgendwie besonderer Weise ihren Absichten entsprochen hätten; auch sie blieben auf Ausgrabungen angewiesen. Das proletarische Theater war, wie leider fast alle Bühnenreformbestrebungen, vor dem „proletarischen Drama" da. Es waren keine neuen Stücke von dieser bescheidenen Örtlichkeit aus zum Siegeszug zu führen; und an diesem Grundmangel sind die proletarischen Theater trotz allem Willen und allem seelischen Bemühen eingeschlafen.

Das Theater der Jugendbewegung

Die Jugendbewegung, die die gesamten Grundlagen unseres Lebens erneuern wollte, konnte auch am Theater nicht vorübergehen. Sie erkannte noch stärker als die anderen Theaterreformer, bei denen immer die ganz persönliche Einstellung und der rein subjektive Wunsch ihre Rolle spielen — sie erkannte ganz klar die mögliche gemeinschaftbildende Kraft der Bühne. Über die anfangs nur negative Einstellung gegen den Film und gegen das Amüsiertheater gelangte sie wenigstens in einzelnen Versuchen hinaus zur selbständigen und selbstverantwortlichen Tat. Ihre Experimente haben noch in ihren zweifelhaftesten Teilen den einen auf dem Gebiet des Theaters nicht hoch genug zu schätzenden Vorzug, daß sie nicht, wie das Theater der Fünftausend, die Bühne des Oratoriums, das Theater des tanzenden Chors auf dem geduldigen Papier stehengeblieben, sondern daß sie bescheidene Wirklichkeit geworden sind.

Von einzelnen dieser Unternehmungen, wie der Haas-Berkow-Bühne oder dem Holtorff-Maskenwagen ist in der CW schon die Rede gewesen. Auch bei ihnen dreht es sich um eine radikale Ablehnung des heutigen gewohnten Theaterbetriebes und um Verwirklichung eigener Ziele auf eigene Faust. Auch die Theatertruppen der Jugendbewegung lösen sich, wie es heute allgemein, in den Städtebundtheatern, in den Wandertruppen der Landesbühnen, durchaus berechtigte und notwendige Tendenz ist, zunächst einmal von der Ortsfestigkeit, die das Theater zur Routine zwingt, ihm seinen feiertäglichen Ausnahmecharakter raubt. Die Truppen der Jugendbewegung fühlen in sich eine doppelte Mission: einmal die, dem bloßen Amüsiertheater wirksame Aufführungen entgegenzusetzen, zu zeigen, daß man auch ohne Blödigkeit und ohne Zote einen Zuschauerkreis hinreißen kann; und zweitens die, diese Ausführungen auch an Orte zu tragen, die sonst ohne jeden Widerstand nur Beute des Filmkitsches sind. Beides wird erreicht, und beides bleibt hoch genug anzuschlagen.

Es darf aber nicht ganz blind machen gegen den bedauerlichen Umstand, daß heute noch das theatralische Bemühen der Jugendbewegung nicht frei ist von jenem ausschließenden Hochmut, der fast alle Theaterreformer auszeichnet und durch den sich gerade die Jugendbewegung auf theatralischem Feld ihre höchste Aufgabe bislang noch selbst versperrt. Sie ist noch etwas allzu schnell zufrieden, weil sie von der negativen Einstellung gegen Film und Operette noch nicht ganz los zu selbständigen Zielen kommen kann. Es ist ein Verdienst, statt des modernen Schwankes den Hans Sachsschen Schwank zu spielen; und es ist eine Tat, statt moderner, lendenlahmer Expressionisten den Wozzek Büchners zum Gegenwartstück zu machen. Aber es könnte mehr erreicht werden, wenn die Jugendbewegung sich nicht auf sich selbst beschränkte. Ihre größere Mission wäre, unser ganzes Theaterleben, soweit es immer nur möglich wäre, mit ihrem Geist zu erfüllen; nicht indem sie bequeme Programme macht, sondern indem sie in ihren Truppen, und zwar ganz bewußt, Stücke und Schauspieler für das „gewöhnliche Theater" bereitstellt und beide dorthin abgibt. Die Bühnen der Jugendbewegung müßten, wie die Heidenmission, ganz bewußt an ihrer eigenen Selbstvernichtung arbeiten. Sie dürften sich nur als Probestätten für Schauspieler und Stücke für das allgemeine Theater betrachten, anstatt sich mit einem letzten Rest von Sektiererei vom „gewöhnlichen Theater" zurückzuziehen. Und sie müßten vor allem der Aufspürung neuer Stücke, die uns seelisch wertvoll werden können, ein Maß von Sorgfalt zuwenden, das im allgemeinen Theaterbetriebe heute nicht aufgewandt wird. Dazu gehört freilich, daß sie sich mehr als es bisher geschehen ist, vom Retrospektiven und Literarischen lösen und die eigene Aufgabe noch klarer und unbefangener erkennen.

Denn es ist natürlich ein Irrtum, wenn das Theater der Jugendbewegung sich bisweilen stellt, als könne einfach durch eine Nachahmung und Vermehrung der eigenen Theaterunternehmungen das bisherige Theater beseitigt und ausgeschaltet werden. Im Gegenteil, durch solchen Anspruch verarmt die Jugendbewegung auf künstliche Weise ihre eigenen Unternehmungen auf dem Gebiete der Bühne. So heißt es z. B., um nur eine kleine Einzelheit anzuführen, Anschein und Sache verwechseln, wenn etwa die Holtorff-Truppe *) ihre Mitglieder anonym spielen läßt und ihnen auch die Entgegennahme von Beifallsäußerungen am Aktschluß versagt. Hier werden zu

*) Die übrigens inzwischen bei expressionistischen Nachlaufereien gelandet ist.

Gunsten des Programms: Los vom Starwesen, los von Schauspielereitelkeit! Notwendigkeiten der lebendigen Bühne verkannt! Denn bei Otto Brahm gab es ähnliche Verbote von innen, aus dem Wesen seiner besonderen Stärke her; bei der Holtorff-Truppe bleiben sie nicht ganz ohne den Vorsatz, sich äußerlich abzuheben und führen dadurch gerade die Gefahr herbei, die durch sie vermieden werden soll.

Das Erste, was das Theater der Jugendbewegung tun könnte und müßte, wäre, möglichst viele alte und neue Stücke aufzuspüren, die eine Botschaft an uns haben und denen trotzdem die Tore der großen Bühne verschlossen bleiben, oder die doch durch falsche, trickhafte Aufführung nicht zur lebendigen Wirkung kommen. Das Zweite wäre, sich für diesen verhältnismäßig kleinen Kreis von Stücken ein Spezial-Ensemble zu verschaffen, das in der Gesamtwirkung nicht übertroffen werden kann. Daß die letztere Anforderung zu erfüllen ist, beweist das Stagione-System des Auslandes. Dort sind die Schauspieler außer einem oder zwei Stars, die aber meist auch nicht viel können, durchaus keine großen Leuchten. Trotzdem kommen aber Aufführungen von einer überraschenden Vollendung zustande, weil jeder einzelne Rollenträger für diesen kleinen Kreis von Stücken ganz nach persönlicher Eignung ausgesucht werden konnte. Nun arbeitet das Stagione-System mit kalten Routiniers. Sollte also nicht, wenn, wie im Theater der Jugendbewegung, jeder Einzelne innerlich beteiligt ist, das Ergebnis noch viel eindringlicher sein können?

Wenn eine Truppe mit einem halben Dutzend solcher in sich vollendeten Aufführungen von Stadt zu Stadt reiste, würde sie nicht nur ihren Zuschauern, sie würde vor allem dem gesamten Theaterbetriebe ein Beispiel bieten, was nötig ist.

Das Wichtigste aber sind Stücke. Kann das Theater der Jugendbewegung nicht von den Dichtern in ihren eigenen Reihen Stücke bekommen, die uns allen ein Stück Leben und dabei bühnenwirksam sind, so wird vielleicht auch dieser hoffnungsvolle Versuch uns nicht über das Experiment hinausbringen.

Das großstädtische Theater

Das wäre eine Schädigung, deren Schwere nicht zu unterschätzen ist. Denn an dem Theater unserer großen Städte ist vorläufig — darin hat die negative Einstellung der Jugendbewegung völlig recht — jede innere Hoffnung verloren. Es bessert die Situation nicht, daß die meisten Theaterreformer für diesen hoffnungslosen Leerlauf in ungerechter Voreingenommenheit Gründe angeben, die doch nur zum Teil zutreffen, und daß man die geschmähten Direktoren zuweilen in Schutz nehmen muß. Nicht sie allein sind ja für den Leerlauf des Theaters verantwortlich. Der Hauptgrund, von dem noch ausgiebig zu sprechen sein wird, ist, daß wir seit dem Naturalismus kein einheitliches modernes Drama mehr besitzen, das sich eine innere Botschaft an seine Zuschauer zutraut. Der Zustand, daß wir heute nur Einzelwerke, innerlich völlig ungebundene, zur Verfügung haben, macht es unseren Direktoren sehr schwer, einen Spielplan einheitlichen Willens aufzubauen oder gar durchzusetzen — einen Spielplan, von dem die Zuschauer das Gefühl bekommen, hier werde nicht nur Theater, sondern auch seelische Weiterführung geboten. Da aber das Privattheater ohne neue Stücke gar nicht leben kann und der Direktor mit Aufgaben überlastet ist, kommt es von selbst dazu, daß er ohne viel Wahl sein Haus allem öffnet, was anderwärts einen Halberfolg gehabt hat oder was ihm nach dem Namen des Autors einen Dreiviertelerfolg zu versprechen scheint. Da dem Drama unserer Tage jede feste Richtung zu fehlen scheint, wird das Privattheater in noch viel höherem Maße zum Glücksspiel als schon in festeren, innerlich gebundeneren Zeiten.

Unsere ehemaligen Hoftheater sind zu Staatstheatern geworden. Trotzdem hier die Revolution einen ganz unleugbaren Fortschritt gebracht hat, weil sie gerade die größten und leistungsfähigsten Bühnen von der längst unsachgemäß gewordenen höfischen Bindung befreien half — denn die ehemaligen großen Hoftheater gehörten ja längst nicht mehr dem Hof allein, und doch mußte auf diesen, in dem an Verwicklungen ohnehin überreichen Theaterbetrieb immer noch eine besonders lastende Rücksicht genommen werden! — trotzdem können auch diese leistungsfähigsten Schauspielhäuser ihre Kräfte nicht frei entfalten. Der bittere Mangel an lebendigen und dabei doch bühnengemäßen neuen Stücken treibt auch sie nur allzuhäufig zurück auf das Distelfeld der Experimente, der Treppen, Plakatdekorationen, Versenkungen.

Dazu kommen äußere Hemmnisse. Der Film hat das Ensemble gründlich demoralisiert und zerstört; neue Eindringlinge in die Reihen der Direktoren haben durch eine mit druckfähigen Ausdrücken nicht zu bezeichnende Personalpolitik noch die letzten kargen Reste von Ehrlichkeit, Anstand, Zusammengehörigkeitsgefühl und Arbeitsfreude, die ohnehin durch die Inflationszeit sehr bedroht waren, in unseren Großstädten, vor allem in Berlin ganz gründlich zerstört. Und wenn sich heute die großen Direktoren zu dem Beschluß aufraffen, daß die alte Zuverlässigkeit und Zusammengehörigkeit des Ensembles wieder herzustellen sei, so geschieht das mehr für den Gagenetat, als für die Sache des Theaters.

Als dritter Umstand kommt endlich gerade in der Großstadt hinzu die in letzter Zeit überwältigend gewordene Konkurrenz weniger des Films als der Revuebühne. Auch unsere ernsten Direktoren haben ihr seit Reinhardt Konzession auf Konzession gemacht und müssen jetzt die Folgen tragen, indem die Zuschauermassen lieber in die ganz unverkümmerte und echte Revue gehen, als in Vorstellungen, welche Dichtungen mit Revuetricks aufzuputzen versuchen.

Der Grundmangel aber liegt vielleicht weniger in allen diesen einzelnen Umständen als in der scheinbaren Anarchie des Dramas unserer Zeit.

„Stückweise" im wörtlichen Sinn — und hoffentlich wird uns gerade die Jugendbewegung dort den Weg weisen — „stückweise", nicht in großen Reformplänen werden wir uns ein Theater erobern und schaffen müssen, das mehr ist als Amusement oder literarhistorisches Bildungsbilderbuch.

Pasing Carl Christian Bry

Katholizismus und kapitalistische Zinswirtschaft

In der vorigen Nummer der CW habe ich zu zeigen versucht, daß der Katholizismus trotz aller Bemühungen sich der historischen Mitschuld an dem, was man modernen Kapitalismus nennt, und dessen übeln Folgen nicht entziehen kann, also seine heute viel verbreitete These, daß der Kapitalismus eine protestantische Erscheinung sei, nicht zu halten ist. Dabei legte ich dar, wie der moderne Bankkapitalismus seine Wurzel im katholischen, vor- oder gegenreformatorischen Italien hat und von katholischen Bankhäusern und sogar von der Kurie selbst durch eifrige Beteiligung daran gefördert wurde. Diese hatte in der Praxis ganz vergessen, daß sie einmal sehr energisch das Zinsnehmen verbot und damit allerdings den Kapitalismus an der Wurzel unmöglich gemacht hätte, soweit wenigstens ihre Macht mit Hilfe des Beichtstuhls und durch Beeinflussung der Landesgesetzgebung reichte.

Heute nun kann kein Geschäftsmann, auch der katholische nicht, existieren, ohne sich in die auf Zins und Zinseszins eingestellte Wirtschaftsweise zu fügen und die da gebotenen Chancen auf das klügste auszunützen; ja noch mehr: er kann nicht existieren, ohne der allgemeinen Spe-

kulation Rechnung zu tragen, also selbst zu spekulieren. Jeder katholische Geschäftsmann wird, wie alle anderen, die gegebene Konjunktur nach Kräften ausnützen, wenn er nicht, wie der protestantische Industriekapitalist Ford, in der Lage ist, sich vom Markte unabhängig zu machen. Kapitalwirtschaft ist heute für jeden wirtschaftlich Tätigen eine Notwendigkeit, da er als Einzelner nicht aus der uns Alle umschließenden Haut des Wirtschaftssystems heraus kann. Die persönliche Genesung kann höchstens mildern, aber nichts Entscheidendes an der Sache selbst ändern. Die katholische Kirche kann also ihren Gläubigen im Beichtstuhl nicht, wie ehedem, das Zinsnehmen, ja selbst Spekulationsgewinne verbieten.

Dazu kommt, daß die modernen katholischen Nationalökonomen von einer starken Feindschaft gegen den Sozialismus beseelt sind und im Gegensatz zu ihm das natürliche, also göttliche Recht des Privateigentums auffallend betonen, wobei, soviel ich sehe, nicht unterschieden wird zwischen Eigentum an Produktions- und Konsumptionsmitteln. Es ist bemerkenswert, daß Sätze wie: „Eigentum ist Diebstahl", die sich bei den Vätern der alten Kirche finden, heute gänzlich unter den Tisch gefallen sind, und daß, wie ehedem das Zinsverbot, so heute das auf Naturrecht beruhende Privateigentum in den Vordergrund gestellt wird. Und wenn man an *diesem* als Produktionseigentum festhält, so muß man auch die moderne kapitalistische Wirtschaftsweise bejahen, damit auch Zinsnehmen und -geben, das ehedem doch energisch verworfen wurde von derselben Kirche, die es heute zuläßt. Und die Kirche kann doch ihre Meinung nicht ändern, wo sie die allein richtige ewige Wahrheit besitzt!

Um zu ergründen, was die heutige katholische Kirche über Wirtschaft, Zins und Wirtschaftsweise lehrt, hat es keinen Sinn, sich auf irgendwelche Äußerungen, und seien es die sehr großer Versammlungen, zu berufen; denn sie sind unverantwortlich und unverbindlich. Das große Rom hat mit ruhig-schweigender Aufmerksamkeit schon manche „Ketzerei" wachsen sehen und sie in dem Augenblick zum größten Erstaunen ihrer gutgläubigen Söhne niedergeschlagen, wo sie ihrem Bestande gefährlich wurde. Das gilt für viele Auslassungen des heutigen deutschen Katholizismus, vor allem auch für die eigentümlich katholisch-unkatholische Romantik des Diederichsschen „Tat"-Katholizismus, der, wenn er überhaupt wirksamen Bestand hat, noch seine Überraschungen von Rom her erleben wird. Man muß sich, um den „katholischen Geist" kennen zu lernen, an die offiziellen Auslassungen der Kirche halten. Und was nun den „Kapitalismus" betrifft, fragen wir am besten den im Jahre 1918 herausgegebenen Codex iuris canonici, von dessen Forderung es heißt: quam volumus *perpetuo* valituram (von der wir wollen, daß sie dauernd in Geltung bleibe) und vim legis posthae habere pro *universa* Ecclesia decernimus (beschließen, daß sie Gesetzeskraft für die ganze Kirche habe).

Diese enthält den Kanon 1543, der sich mit Zins und Zinsgewinn beschäftigt und so interessant, dabei unter Protestanten so unbekannt ist, daß ich ihn im Urtext wiedergebe.

Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur.

Es ist nicht leicht, den Inhalt allgemein verständlich zu verdeutschen. Ich will es mit Hilfe einer paraphrasierenden Übersetzung versuchen; muß aber alle juristischen Leser um Entschuldigung bitten, wenn ich als Laie nicht die rechtswissenschaftlich üblichen Ausdrücke gebrauche. Der Kanon will ungefähr Folgendes sagen: „Wenn eine vertretbare Sache *) Jemandem mit der Maßgabe hingegeben wird, daß sie Eigentum des Empfängers werde und später in gleichem Maß und gleicher Gattung zurückerstattet werden soll, so kann, nach dem eigentlichen Sinn des Vertrages selbst, kein Gewinn gemacht werden." Bis hieher sagt der Kanon, vom abstrakt Juristischen ins Verständliche übertragen, daß ein Darlehen an sich keinen Gewinn einbringen darf. Wenn ich also Geld ausleihe, so darf ich keinen Zins nehmen. Damit ist wohlgemerkt nicht etwa ein Leihen aus Freundschaft oder Menschenliebe gemeint, sondern Leihen im Rahmen des Geschäftsverkehrs, das auf Vertrag beruht. Damit ist in diesem Gesetz das alte Zinsverbot der Kirche festgehalten und der Kontinuität der kirchlichen Bestimmungen untereinander Rechnung getragen.

Nun aber fährt der Kanon fort: „Aber es ist an sich nicht unerlaubt, bei der Hingabe der vertretbaren Sache einen vom Gesetz (offenbar vom geltenden Staatsrecht) zugelassenen Gewinn zu vereinbaren, wenn sich (im konkreten Falle) nicht erweist, daß er unmäßig ist, oder sogar einen *höheren* (als der gesetzliche) Gewinn, wenn ein gerechter und angemessener Titel (Grund) dafür spricht." Danach kann also doch Gewinn aus dem Darlehen gezogen, d. h. Zins vereinbart werden im Rahmen, wie ihn das Staatsgesetz vorschreibt. Aber der Kanon geht noch weiter; er bindet sich in der Höhe des Zinsfußes gar nicht an das Gesetz; es kann unter- und überschritten werden. Unterschritten dann, wenn es unmäßig (immoderatum) erscheint (was heißt und wer bestimmt hier das Unmaß?); überschritten, wenn ein ordentlicher Titel oder Grund dazu vorliegt. Diese letztere Bestimmung ist besonders bedeutsam. Damit ist das ganze im vorigen Aufsatz geschilderte Umgehungsverfahren in der Zeit des entstehenden und mit dem kirchlichen Zinsverbot kämpfenden Bankkapitalismus gedeckt, das ja gerade darin bestand, für den an sich verbotenen Zinsgewinn einen formalen titulus zu finden. Ferner ist mit dieser Bestimmung jede Zinshöhe, die heute im kapitalistischen Geldverkehr üblich ist, zu rechtfertigen; z. B. auch die 25% *Tageszinsen* der Inflationszeit; denn die Tatsache der Geldentwertung war zweifelsohne ein gerechter Grund. Damit schmiegt sich der Kanon sehr geschmeidig an die heute übliche Geldwirtschaft an. Was er verbietet, ist offenkundiger Wucher und rechtsverachtende Aussaugung. Wer aber verböte den nicht! Sonst aber ist er so vorsichtig abgefaßt, daß es eine Kunst ist für Jemand, der in den geschäftlich üblichen Grenzen bleibt, mit ihm in Konflikt zu kommen. Die übliche kapitalistische Wirtschaft läßt sich auf das beste mit ihm vereinbaren.

Aber wie stimmt das mit dem ersten Teil des Kanons, der doch den Gewinn aus dem Darlehen überhaupt verbietet? Wie kann man in *einem* Satz sagen: Gewinn darf nicht genommen werden, „an sich" aber steht einem sogar recht hohen Gewinn nichts im Wege? Was heißt das „An-sich" (per se)? Diesen Widerspruch kann Niemand überbrücken; der Kanon klafft in sich auseinander, und ich habe auch noch keine katholische Darstellung gelesen, der die Vereinheitlichung ohne unverständliche spitzfindige Künstelei gelungen wäre.

Eine rechtsgeschichtliche Erklärung ist vielleicht damit gegeben, daß sich der Kanon an die Gepflogenheiten des römischen Rechts anlehnt, das überscharf die Vertragstypen voneinander sonderte und den Darlehensvertrag vom Zinsvertrag unterschied; d. h. es mußten eigentlich zwei Verträge geschlossen werden: 1. Der Leihvertrag, daß ich Etwas meinem Nachbar leihe, das ich unverändert wiederzuerhalten den Anspruch mache, und 2. der Zinsver-

*) Nach § 91 des Bürgerlichen Gesetzbuches sind „vertretbare Sachen im Sinne des Gesetzes bewegliche Sachen, die im Verkehr nach Zahl, Maß oder Gewicht bestimmt zu werden pflegen". Das ist vor allem Geld, aber auch z. B. Getreide.

trag, welcher die Entschädigung festsetzt dafür, daß ich überhaupt Etwas leihe. Diese Scheidung hatte im römischen Recht nur theoretische, nicht praktische Gründe, erwies sich aber für die Kirche sehr fruchtbar. Es ist mir nicht genau bekannt, von welcher Zeit an und in welchem Maße das kanonische Recht vom römischen beeinflußt war; in der Reformationszeit jedenfalls übte das römische Recht bereits seine bestimmende Wirkung aus. Und da konnte nun mit Hilfe dieser römischen Vertragstypologie gesagt werden, daß der Sinn des Darlehensvertrages an sich (ratio ipsius contractus) den Gewinn ausschließt, wobei sich das Naturrecht, d. h. die im Vertrag sich offenbarende Sinn-Vernunft, mit dem göttlichen Gebot des Evangeliums (δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες. Leihet, ohne etwas zu erhoffen Luk. 6, 35) deckte. Trotzdem aber konnte man in Anlehnung an das römische Recht (dabei wirkt als Untergrund die Vereinerleiung von römischem Recht mit Naturrecht mit) über den bloßen Darlehensvertrag zum Zinsvertrag hinausschreiten.

Mag aber dem sein, wie ihm wolle. Der Kanon 1543, der die offiziell kodifizierte Stellung der römischen Kirche zur Zins-, damit zur Wirtschaftsfrage überhaupt darstellt, ist in sich widerspruchsvoll. Rein formal eine glänzende juristische Leistung, indem das altkirchliche Zinsverbot mit den höchsten Zinsfüßen der Inflationszeit in gleicher Weise sanktioniert wird; diese Möglichkeit ist ja auch durch den Wortlaut beabsichtigt. Aber sachlich genommen kann die — an sich gewollte — Unklarheit nicht mehr übertroffen werden; denn im konkreten Falle ist in Geldgeschäften nach dieser Bestimmung nichts und doch alles erlaubt. Ein justus ac proportionatus titulus hat sich noch immer finden lassen; das dürfte namentlich für Juristen nicht schwer sein, die imstande sind, einen solchen Paragraphen abzufassen. Es sei noch hinzugefügt, daß solche Verschleierung im weltlichen Rechte heute nicht mehr zu den Gepflogenheiten gehört. Man hat vielmehr das Bestreben größter Klarheit und sachlicher Wahrhaftigkeit; es ist doch nicht gerade schmeichelhaft, wenn sich das Gegenteil ausgerechnet in einem christlich-kirchlichen Rechte findet.

Ob die Kirche daran recht getan hat, daß sie ihre Wirtschaftsverordnungen so stark an die moderne kapitalistische Wirtschaftsweise anpaßte, darüber enthalte ich mich des Urteils. Ich möchte nur zum Nachdenken darüber anregen, ob der aus dieser Verordnung redende, d. h. der offizielle katholische Geist, fähig ist, den Kapitalismus und seine Folgeerscheinungen zu überwinden, ja ob er ihn überhaupt überwinden *will*? Und ob der Protestantismus, den man als das Kulturaschenbüttel für alle Sünden der Zeit verantwortlich macht, *allein*, in Vergangenheit und Gegenwart, den Kapitalismus gefördert habe und heute noch stütze; und also zur Erlösung aus der Wirtschaftsnot *allein* der katholische Geist berufen sei?

Marburg Georg Wünsch

Frühjahrstagung des katholischen Akademikerverbandes in Essen

Mit einem Nachwort der Redaktion

Im Mittelpunkte der diesjährigen Frühjahrstagung des katholischen Akademikerverbandes stand die Frage „Akademiker und Volksgemeinschaft". So sehr der Gegenstand zentrale Angelegenheit auch des Protestantismus ist — an entscheidenden Punkten kommt es notwendig zu gegensätzlicher und verschiedener Stellungnahme, in genauer Auswirkung der prinzipiellen Einstellung, die Protestantismus und Katholizismus voneinander trennt. Diese Gegensätzlichkeit kann hier nicht in Frage stehen; und darum beschränkt sich unsere Aufgabe einzig darauf, einen möglichst gewissenhaften und prägnanten Bericht über die Tagung zu geben. Daß die Erörterungen zum großen Teil über den katholischen Rahmen hinausgriffen und ihnen allgemeiner Wert zukommt, wird nicht nur unser Bericht dartun, sondern bezeugt auch ausdrücklich die sozialdemokratische „Essener Arbeiterzeitung": „Die gehaltenen Reden zeigten das Verlangen der intelligenten Katholiken, den Anschluß an die Wirklichkeit zu finden, sich von dem starren Leben der Vergangenheit und der Bindung durchzuarbeiten zu einem Katholizismus, der den Anforderungen des modernen Lebens mehr Rechnung trägt als der des Mittelalters und der letzten Jahrzehnte. Diese Wendung und Wandlung muß als Zeichen des Fortschritts hervorgehoben werden. ... Die Reden waren durchweg gehalten in heiliger Begeisterung, und im Interesse der Volksgemeinschaft wäre ihre weiteste Verbreitung zu wünschen." —

Mit Musik begann die Tagung, mit Musik hörte sie auf. Ein Weihbischof zelebrierte am folgenden Morgen die Messe, bei der der Kölner Dom-Chor, mit ungleichem künstlerischem Eindruck, Bruckners E-moll Messe vortrug.

Großzügig verzichtete man auf die üblichen Begrüßungs- und Dankesreden und so konnte gleich der Abt von Maria-Laach, *Ildefons Herwegen* mit seinem Vortrag „Weihe der Volksgemeinschaft durch die Kirche" beginnen. Nicht so sehr der Gegensatz von Bildung und Unbildung — führte er aus — reißt die Kluft in die Volksgemeinschaft, sondern der von Besitz und Nichtbesitz. So ist das ganze Problem der Volksgemeinschaft hineinbezogen in die wirtschaftlichen Verhältnisse unserer Zeit, die entscheidend vom Kapitalismus bestimmt werden. Der Kapitalismus ist in sich als Ausprägung einer ganz materialistischen Gesinnung unchristlich und verwerflich; er behauptet den Primat wirtschaftlicher Interessen in der Kultur und ist herausgetreten aus dem Kreise göttlicher Ordnung. Hier stoßen wir auf den eigentlichen und tiefsten Gegensatz, der die Menschheit in zwei Lager spaltet: ob die Menschen lebendige Glieder des Leibes Christi sind oder nicht, ob sie das göttliche Leben für Christus oder die Grundsätze der Welt wider Christus auswirken. In solcher Art der Polarisierung liegt zugleich der ungeheure Ausgleich des Christentums: keine völkische Nationalreligion, keine Herren-Religion, keine Männer-Religion, keine Religion des staatlichen Lebens, will sie allein eine Religion der Seelen sein. — Die christliche Volksgemeinschaft ist die Kirche. Aber die wesentliche Einheit der Glieder am mystischen Leibe Christi ist keine mechanische Gleichheit. Alle haben verschiedene Gaben gemäß der ihnen verliehenen Gnade, und nur im harmonischen Zusammenwirken gerade der Eigenart der verschiedenen Glieder baut sich der Organismus des Leibes Christi schön und vollkommen auf. — Zu diesen Gnadengaben gehört für den Christen auch sein *Beruf*. Der Beruf erscheint ihm als ein „Ruf von Gott". Die Wertung eines Standes in den Augen der Welt ist nicht die Wertung Gottes. Sklaven Christi sind nach Paulus auch die Freien. Das Bewußtsein, von Gott an den Platz gestellt zu sein, den wir bei der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes einnehmen, vereint alle Christen zu engster Solidarität. — Solch hohe Auffassung droht aber zu versagen vor der seelischen und geistigen Not, in die der Arbeiter durch die Maschinenarbeit gebracht wird; ihm ist es fast unmöglich gemacht, in seiner Arbeit einen „Beruf" zu erblicken; denn er ist selber zum Maschinenteilchen geworden. Mehr noch: die heutigen Verhältnisse erschweren es dem Arbeiter, denjenigen Teil seines Berufes auszuwirken, der außerhalb der Fabrik liegt, in Familie und Gemeinde, weil sie ihn abstumpfen und taub machen für den Ruf Gottes an seine Seele. Rathenau ist einer der Wenigen, der diese Gefahren klar erkannt hat: „Die Wirtschaft muß aufhören, Selbstzweck zu sein. Sie muß sich beschränken auf die Deckung des Lebensbedarfs". Rathenau fordert also ausdrücklich die Rückkehr zum mittelalterlichen Prinzip der Bedarfsdeckung. Der Beruf des Arbeiters wird dann geheiligt werden, denn er dient der Gemeinschaft und nicht dem Interesse des Einzelnen. Alle Christen müssen, jeder an seiner Stelle, füreinander ihren Beruf für Christus ausüben. Der demütige Dienst an den Brüdern und Schwestern in Christo und an ihrer Berufung ist das Laienapostolat, das der Not der Stunde am meisten entspricht. —

Seltsam verwandt und von gleicher Höhe war der aus total verschiedener Atmosphäre stammende zweite Vortrag des Schriftleiters und Gewerkschaftsführers *Joseph Joos* aus München-Gladbach über das Thema „Wege zur Volksgemeinschaft". Das *Wissen* um die Volksgemeinschaft zwingt und ergreift nicht; auch bloße Einrichtungen schaffen keine Volksgemeinschaft. Die zentrale Frage ist: Wie steht der Mensch zum Menschen, und wie sollte er stehen? Das ist keine politische, sondern eine rein menschliche Frage. Es ist sonderbar: In England sind die wirtschaftlichen Gegensätze viel schärfer als hier, aber zugleich sind die menschlichen Beziehungen viel intensiver; dort herrscht viel weniger Aufgeblasenheit und Hochmut. Der Grund für unsere Zerrissenheit kann nur sein: der Zerfall der Einheit im Gottesgedanken, die Emanzipation von der religiösen Zentralidee auf allen Lebensgebieten. In Deutschland ist die Spezialisierung am allerweitesten getrieben. Kaum irgendwo in der Welt finden wir den Nur-Wissenschaftler, den Nur-Politiker, Nur-Wirtschaftler, Nur-Interessenmenschen, Nur-Parteimenschen so eingefleischt und so hartnäckig wie bei uns. Alles wird zum bloßen Mittel; der kaufmännische Nützlichkeitsstandpunkt ist in alle Gebiete eingedrungen. Wo bleibt da das Menschliche? Wo trifft man sich als Mensch? Gibt es überhaupt noch irgendeine gemeinsame Plattform? Wir haben Glaswände zwischen uns errichtet, wie Rathenau einmal sagt. Es lebt etwas Krankes in den Massen unserer Zeit: sie sind „gekränkt", gekränkt als Menschen, die nach Selbständigkeit, Unabhängigkeit, persön-

licher Beachtung und nach Geltung verlangen. Verdrängtes Selbstgefühl entlädt sich in der Gier nach Sport und politischem Versammlungsbetrieb, in der Putzsucht und Modetorheit auch der männlichen jungen Arbeiter. Mit der sozialen Gesetzgebung, die die Gleichberechtigung bringt, ist es nicht getan; die soziale Gesetzgebung verlangt zu ihrer Handhabung den sozialen Menschen. „Gott erschuf den Menschen nach seinem Bilde", so pflegte Bischof Ketteler stets zu Arbeitern zu sprechen. — Die Gesinnung persönlicher Anteilnahme, mitleidigen Verständnisses ist zurückgegangen; wir alle gewöhnten uns daran, den unpersönlichen Staat einzuschalten, um die persönliche Initiative zu entlasten. Es ist lange her, daß man von „unseren" Armen, von „unseren" Kranken, „unseren" Waisenkindern sprach. Was ist denn im tiefsten Sinne Gemeinschaft? Es ist die seelische und praktische Haltung, die aus der tiefen Erkenntnis von der Größe des Mysteriums des Leids und des Elends strömt. Volksgemeinschaft wird also nicht durch Überbetonung äußerer Autorität geschaffen, die ein System des Herrschens, nicht der Führung, mit sich bringt. Es scheint mir, als wolle man da einen gewissen östlichen Typus auf west- und süddeutsche Verhältnisse überpflanzen. Aber solche fremde Art steht uns Katholiken schlecht; sie mag Staaten aus dem Boden stampfen, aber sie schafft kein glückliches Volk. — Letztlich ist die Volksgemeinschaft eine Frage des religiösen Menschen. Er ist der wahre Realist, weil er die ganze Wirklichkeit sieht. Er weiß nicht nur von den Gesetzen der Mechanik, der Wirtschaft, sondern auch von den Lebensgesetzen der Seele, aus der alles wahre Leben wird. Er ist der soziale Mensch, nach dem wir suchen. Der konfessionelle Hader, der in unserem Volke wühlt, stammt nicht aus religiösen Quellen. Wahre Religiosität schärft den Blick für die eigene Art, bewahrt uns aber auch vor der leidenschaftlichen Unruhe und Bosheit gegenüber anderer Überzeugung.

Diese beiden eindrucksvollen Reden bildeten den Anfang und zugleich auch schon den geistigen Höhepunkt der Tagung. Nachmittags fand man sich zu einer Reihe von Arbeitsgemeinschaften zusammen: Götz Briefs (Würzburg): „Wirtschaft und Ethik", Friedrich Dessauer (Frankfurt a. M.): „Der Mensch und seine Umwelt", Paul Simon (Paderborn): „Die christlichen Konfessionen und die Volksgemeinschaft", Frau Maria Schlüter-Hermkes: „Die Bedeutung der gebildeten Frau für die Volksgemeinschaft". Ich besuchte die Simonsche Arbeitsgemeinschaft über die christlichen Konfessionen und war freudig überrascht von der vornehmen Sachlichkeit und Objektivität, mit der der Referent die Fragen behandelte.

Er ging von der Tatsache des konfessionellen Gegensatzes aus, die nicht hinwegzuleugnen sei. Die moderne protestantische Religionswissenschaft habe zwar manche trennende Position aufgegeben, so den Standpunkt einer Rechtfertigung sola fide, die normative Anerkennung allein der Schrift, die unbedingte Verurteilung der Messe als eines Götzendienstes und die Verwerfung von Mönchstum und Askese, aber zwei Gegensätze seien geblieben: Zunächst ein Interessengegensatz, der sich durch die geschichtliche Entwicklung verschärft habe und vielfach mit Ressentiment geladen sei; dann aber vor allem der grundsätzliche diamentrale Gegensatz des modern-individualistischen Lebensgefühls gegen das katholische, das in dem Glauben an übernatürliche Offenbarung verankert sei. Aber das katholische Bekenntnis zur Una sancta schließt nicht die Anerkennung des Guten bei Nicht-Katholiken aus: denn der Geist Gottes weht, wo er will. Der wahre Katholik freut sich über den Glauben der Anderen an Gott und an Christus, auch wo Christus nur als Führer anerkannt wird. Die Katholizität reicht nach katholischer Lehre weiter als die sichtbare Kirche. Eine zweite Hemmung für protestantisches Verständnis bilde die Propaganda und Mission der katholischen Kirche. Aber tatsächlich werde durch die Mission in keiner Weise die Freiheit der Gewissen angetastet, die auch nach katholischer Lehre für jeden einzelnen Menschen die höchste richterliche Instanz sei. — Einheit und Christentum gehören zusammen; darum gilt die Bitte der Messe: Dona nobis pacem, auch für den konfessionellen Kampf.

Die anschließende Aussprache *) war ungemein interessant. Zunächst schlug ein alter Geheimrat vor, eine Brücke zwischen Katholizismus und Protestantismus zu schlagen durch Übernahme protestantischer Kirchenmusik, vor allem Bachscher Messen und protestantischer Choräle, in den katholischen Gottesdienst. Diesen Vorschlag griff ein Rechtsanwalt auf, der für die Einführung des deutschen Kirchengesangs eintrat; der protestantische Choral sei doch anerkanntermaßen besser als der katholische. Damit erreicht man, daß der katholische Gottesdienst das Herz des Volkes besser treffe; die Messe sei nicht bloß eine objektive Verrichtung, sondern solle das Herz zu Gott leiten. Diese Vorschläge wie vor allem die zu Grunde liegende Tendenz der konfessionellen Versöhnung fanden wärmstes Echo in der Versammlung. Darum lohnte auch einige protestantische Diskussionsredner, die bei aller Wahrung ihrer protestantischen Eigenart einem brüderlichen Hand-in-Hand-Arbeiten das Wort redeten, reicher Beifall. Ein interessantes Intermezzo gab es, als der Vorsitzende der Essener Ortsgruppe des Akademikerverbandes, ein Rechtsanwalt, die These des Referenten dahin verschärfte, daß Verständigung nur mit einem gläubigen Protestanten möglich sei; denn mit diesem teile man den Boden des Dogmas der Gottheit Christi. Wer in Christus nur seinen Führer anerkenne, habe kein Recht, sich Christ zu nennen. Er entwickelte dann, in Polemik gegen einen protestantischen Debatteredner, der die Unterstellung der Dogmen unter das Urteil des prüfenden Verstandes gefordert hatte, die katholische Anschauung von der Lehrgewalt der Kirche: Die Kirche ist die Stütze des Glaubens; was sie als Dogma vorschreibt, nehmen wir unbedenklich hin und brauchen es nicht nachzuprüfen, denn sie ist die Trägerin göttlicher Offenbarung. Trotzdem diese Diskussionsrede keineswegs uninteressant oder schlecht vorgetragen war, bewirkte sie, daß sich die Versammlung in Geschwätz auflöste. Man wollte solche hierarchisch-katholische Gedanken nicht hören und erbaute sich statt dessen an dem Gefühle religiöser Gemeinschaft, das aus fast sämtlichen Aussprachen deutlich und eindrucksvoll genug herausklang.

Der Abend dieses anstrengenden Tages brachte in der Münsterkirche einen zweistündigen, philosophischen Vortrag des Jesuiten und Redakteurs der „Stimmen der Zeit" P. Erich Przywara über „Katholizität". Der Sinn seiner Ausführungen war kurz folgender: Das Problem echter Volksgemeinschaft liegt darin, daß sie als geordnete Gliedgemeinschaft die tiefsten Urgegensätze einbegreift. Das Wesen echter Katholizität enthält nun als religiöse Gemeinschaft die Wurzel der Lösung: Einheit der Gegensätze.

Am zweiten Tag, einem Sonntag, ergriff der ehemalige bayrische Ministerpräsident Graf Lerchenfeld das Wort zum Thema: „Standesunterschiede und Volksgemeinschaft". Er zeichnet breit und solide, aber ohne sonderliche Tiefe die Entwicklungslinien der ständischen Gliederung. Auch hier wieder die Lösung der Gegensätze nicht durch Gesetze und Bindungen, sondern allein von der Seele her. Eigentliche Einwirkung auf die Gesinnung bringt nur die Religion zustande; denn sie lehrt den Primat der Liebe.

Auf den folgenden Vortrag des Professors J. P. Steffes von der katholischen Universität Nijmegen (Holland) über „Der katholische Akademiker und die Volksgemeinschaft" einzugehen, können wir uns versagen. Er brachte eine tönende Phraseologie des „neuen" katholischen Akademikertyps, die ob ihres gleißenden Schimmers und einer hemmungslosen Rhetorik immerhin weithin Anklang fand.

Die Schlußversammlung am Nachmittag hatte man breitesten Kreisen zugänglich gemacht, infolgedessen war der Saal von mehreren Tausend Menschen besetzt. Regers Bach-Phantasie erklang zur Eröffnung, und dann ergriff, stürmisch begrüßt, Altbundeskanzler Prälat Ignaz Seipel (Wien), mit dem schlichten Priesterrock bekleidet, zu klugen, aber in ihrem Tenor lähmende Resignation ausströmenden Ausführungen das Wort: „Der Weg zum Frieden im Volke und unter den Völkern." Der Weltkrieg ist unser Schicksal. Wir werden nie zum Frieden kommen, wenn wir nicht alle Tage bedenken, welche Übel der Krieg gebracht hat: Unersetzliche Verluste an Menschenleben, feindliche Besetzung, Zerrüttung in der Politik, vergebliches Suchen nach staatlichen Formen, Spiel mit der Diktatur Einzelner, der Parteien oder der Klassen, Eindringen der Korruption ins öffentliche Leben und, was schlimmer, ein lastender Verdacht auf allgemeine Korruption. Seipel hat einst auf den Völkerbund seine Hoffnung gesetzt, und er gibt den Gedanken des Völkerbundes nicht auf: „Ich bin überzeugt, daß sein größter Mangel darin besteht, daß noch nicht alle Staaten Mitglieder sind." Wie schafft man aber den wahren Frieden, die innere Befriedung der Menschheit? Die Einen rufen: „Revision der Friedensverträge", die Anderen „Erfüllung"! Beide Standpunkte sind gar nicht soweit voneinander entfernt. Es gäbe in Wahrheit kein besseres Mittel, um zur vollkommenen Erfüllung der Verträge zu gelangen als die Revision. Und umgekehrt, nichts machte eine Revision der Verträge zu irgendeiner künftigen Zeit wahrscheinlicher als die ernsteste und strikteste Erfüllung. — In der inneren Politik gilt es, den Ausgleich aller Klassen zu suchen. Je offener und ehrlicher die Politik des Volksganzen gemacht wird, um so eher wird das gegenseitige Mißtrauen, die Wurzel alles Unfriedens, schwinden.

Den Beschluß der Tagung machte eine würdige Ansprache des Kölner Kardinal-Erzbischofs Karl Joseph Schulte. Er nahm zur Grundlage die Epistel des ersten Fastensonntags (1. Kor. 9. 24—27) und erörterte an ihr die paulinisch-katholische Idee der Volksgemeinschaft als des Corpus mysticum Christi. Grundlage aller Arbeit an der Volksgemeinschaft ist die Gnade Gottes, die es zu nutzen gilt: Ne in vacuum gratiam dei recipiatis *). Ihr Wirkungskreis ist die gesamte Mitwelt. Das christkatholische Lebensprogramm trägt nicht bloß monadenhaft-persönlichen Charakter, sondern schließt das nobile officium des Laienapostolats in sich ein. Hier hat jeder Katholik ein leuchtendes Beispiel von Glaubenswärme und Glaubenstreue zu geben. Es muß aufhören der Respekt und die stillschweigende Unterordnung unter die christusfeindliche Welt; es muß aber auch aufhören die Kritik an der konkreten Kirche. Erweiset euch dankbar! Ihre Kraft hat die Kirche immer wieder gesogen aus der geistigen Unabhängigkeit von den Kulturgütern dieser Welt; sie heißt es gebrauchen, als besitze man sie nicht, denn: praeterit forma huius mundi. Unser Volk bedarf der Segens-

*) Vgl. dazu CW Nr. 16/17 Sp. 381.

*) Damit ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangt. 2. Kor. 6, 1. D R

kraft einer wahrhaft seelischen Innenkultur; sie allein kann Brücken schlagen und trennende Klüfte ausfüllen.

Spontan klang die Tagung mit dem Ambrosianischen Lobgesange aus: Großer Gott, wir loben dich.

Essen Oskar Söhngen

Nachwort der Redaktion. Es wird für jeden Protestanten, der von der Zerfahrenheit der politischen und gesellschaftlichen Zustände unseres Volkes bedrückt ist, eine Freude sein, diesen Bericht zu lesen. Denn es ist ein großartiger, prächtiger Geist, der sich über den versammelten, bewußt katholischen Akademikern Deutschlands hier entlädt.

Und doch kommt man, auf das Ganze gesehen, nicht zu reiner Freude. Man muß fragen: Ist das der wirkliche Katholizismus?

Ich will nicht an eine bewußte Zurichtung des Katholischen für gebildete Köpfe glauben, aber ist es nicht auffallend, daß hier, wie bei früheren Akademikertagungen das spezifisch Kirchlich-Autoritative, das Zwangsmäßig-Einheitliche, das Päpstliche zugunsten des Christlichen gänzlich zurücktritt? Die Heilung der Gegensätze in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft durch die aus Gottes Gnade quellende Liebe ist allgemein christlich und wird auch von uns Protestanten bejaht, wie namentlich die Rede des Abtes Ildefons Herwegen einfach reformatorisches Gut enthält. Ähnliches gilt von dem auf der 1922 von Pater Lippert auf der Akademikertagung in Heidelberg gehaltenen Vortrag über den „katholischen Menschen", wo der Protestant vergeblich das sucht, was er unter „katholisch" versteht. (Vgl. Besprechung Sp. 426.)

Es gibt aber noch eine ganz andere Seite des Katholizismus. Von ihr rede ich in dieser selben Nummer (Katholizismus und katholische Zinswirtschaft); sie spricht aus dem unduldsamen Mischehenrecht des Codex iuris canonici; sie spricht aus sogenannten „Volksmissionen", von deren verheerender Wirkung auf die Volkseinheit jeder Diasporapfarrer erzählen kann. Durch die Schärfe der Ehegesetzgebung werden selbst von Natur friedfertige Geistliche zu Störern des ehelichen Friedens, wenn es — wie in sehr häufigen Fällen — der katholische Eheteil nicht vorzieht, evangelisch zu werden.

Welcher Geist ist nun der wahre „katholische": Der großartig christlich-irenische einer Akademikertagung oder der des Codex iuris canonici und seiner praktischen Konsequenzen? Man muß einmal Diasporapfarrer gewesen sein, um diesen zu kennen. Wie läßt sich das vereinigen? Man rette sich nicht durch den Hinweis, daß die katholische Kirche nun einmal die Vereinigung von Gegensätzen (complexio oppositorum) sei. Denn zwischen diesen beiden Geistern gibt es keine Einheit; da kann nur der eine oder der andere wirklich gelten. Welcher Geist wird im Konfliktsfalle geopfert: Der großartig-christliche oder der konfessionell-kirchliche? Das ist die entscheidende Frage, die uns Protestanten bei vorliegendem Bericht bewegt — uns, denen die Sehnsucht nach Gemeinschaft genau so im Herzen brennt wie den Katholiken, wie übrigens auch den heutigen Sozialisten, wie überhaupt jedem mit seinem Volk und der Menschheit fühlenden Menschen. Kann uns darauf ein „katholischer Akademiker" vielleicht Antwort geben? G W

Beschluß zum Konkordat

Bund für Gegenwartchristentum Gotha 15. April 1925

In Gotha hatte der Bund für Gegenwartchristentum eine besonders schön geglückte Tagung. Im Mittelpunkte der Verhandlungen stand das bayrische Konkordat und die Aussicht auf ein deutsches oder preußisches. Professor v. Piloty aus Würzburg hielt den Hauptvortrag, er wurde wertvoll ergänzt durch Schulrat Reukauf von Coburg, Professor Hermelink von Marburg und Lehrer Stahlenberg von Roßberg. In eingehender Beratung kam man zum Beschluß folgender Sätze:

Bei der im Reich und in Preußen bevorstehenden Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sind zur Vermeidung künftiger Konfliktsmöglichkeit folgende Richtlinien als grundlegend anzuerkennen:

1. Die Regelung geschieht, nach selbstverständlicher Anhörung der Kirchengemeinschaften, durch Reichs- und Landesgesetz. (Also kein Konkordat!) Die Reichsverfassung ist wider irrtümliche Auslegung und bewußten Bruch mit aller Strenge zu schützen.
2. Für Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Schule kommt nur der Religions-Unterricht als Gegenstand in Betracht (RV 149 I).
3. Die Schulhoheit des Staates ist unantastbar (RV 144).
   Das dienstliche Aufsichtrecht über die Schule steht nur dem Staate zu.
   Das Recht auf Einsichtnahme in den Religionsunterricht steht der Kirche, das Recht auf Einsichtnahme in den ganzen Schulunterricht den Eltern zu, beides nach Übereinkunft mit der staatlichen Aufsichtsbehörde (RV 146 II).
4. Die Gewissensfreiheit der Eltern und Lehrer ist zu wahren (RV 149 II).
   Für die Zulassung verschiedener Schularten in den Gemeinden ist ein geordneter Schulbetrieb unbedingt Voraussetzung, nach den Bestimmungen eines Reichsschulgesetzes (RV 146 II).
   Die Übernahme des Religionsunterrichts darf nur abhängig sein von der Zugehörigkeit des Lehrers zu dem betreffenden Religionsbekenntnis und seiner freien Willenserklärung (RV 149 II).
5. Das Gesetz schaffe Grundlagen für eine freie Zusammenarbeit von Kirche und Schule. (Arbeitsgemeinschaften von Pfarrern und Lehrern, Gutachterausschüsse und dgl.) Nur durch Pflege des Vertrauens zwischen Kirche, Schule und Elternschaft kann der Schulfriede erhalten werden.*)

Der andre Hauptgegenstand der Verhandlungen war ein Vortrag von Pfarrer D. König in Urspringen über das Schicksal. Darüber werden unsre Leser in irgendeiner Weise noch Näheres erfahren.

Die Morgenfeier, die Pfarrer D. Mensing aus Dresden uns darbot, ist in dieser Nummer wiedergegeben. Zum Schluß hatten wir in der Augustinerkirche einen Gottesdienst, wo uns Pfarrer Manz aus Frankfurt a. M. die Predigt hielt. R

Zündel

Apostelzeit. Von Friedrich Zündel. München, Chr. Kaiser 1924. VII, 391 S. 5, geb. 6 M.

Zündels „Apostelzeit" darf ebenso wie sein „Jesus" nicht zunächst vom Standpunkt moderner Bibelforschung her beurteilt werden. Zündel hat nur dem etwas zu geben, der es fertig bringt den „Theologen" auszuziehen und nur darauf zu achten, wie ein großes gegenwärtiges Erleben — eben das um Blumhardt, Vater und Sohn — neue und überraschende Lichter auf die biblische Vergangenheit wirft. — Der wissenschaftlich Forschende ist der Natur seiner Arbeit nach der Vergangenheit zugekehrt, deren Bild er mit möglichster Treue und Ehrfurcht aus den Mosaikstückchen der Überlieferung zu rekonstruieren sucht — eine Aufgabe, deren Notwendigkeit auch Zündel durchaus zu würdigen weiß (vgl. S. 311). Er selbst aber steht in einem gewaltigen herzerhebenden Heute und erfährt mit immer neuer Entdeckerfreude, wie von diesem Heute her auch die heilige Geschichte neuen Sinn und Inhalt empfängt: „Wer vom Gestern lebt, versteht das Gestern nie, denn seinerzeit war es ein Heute, und jede Zeit hat ihr Gepräge von denen, die für das Heute und im Blick auf das Morgen gelebt haben."

Wer von der Blumhardtschen Gedankenwelt her an das Buch herantritt, wird trotz mancher etwas ermüdender Partien nicht leer ausgehen, sondern viel Anziehendes und Charakteristisches finden. Der erste Teil erzählt die Geschichte der ersten Christenheit als Fortsetzung des Wirkens Jesu auf Erden. Sie ist einerseits ganz eine Geschichte von oben her, an den entscheidenden Punkten bestimmt durch das unmittelbare Eingreifen des lebendigen Herrn, andererseits aber auch ganz menschliche Geschichte, in der die Apostel suchend, kämpfend und vertrauend um die volle Durchsetzung des Erlösungs- und Lebenssieges Jesu Christi ringen. Im Vordergrund steht die Gestalt des großen Heidenapostels, mit dessen Erscheinen freilich die „Volksgestalt der Sache Jesu", das organische Vorhandensein mit der heiligen Geschichte Israels, verloren geht, aber dafür neue gewaltige Perspektiven sich öffnen. Paulus verkündigt Jesus als den „Herrn", der den Göttern und Dämonen überlegen ist — und zwar ist diese Überlegenheit die Frucht seines Kampfes und Sieges, der dadurch zum Zentrum aller Menschengeschichte wird und auch die Heidenwelt aus dem Machtbereich der Finsternis befreit und in das Königreich des Gottessohnes versetzt. Die Welt der Götter und Dämonen, der „Fürstentümer und Gewalten" wird dabei durchaus als Realität gefaßt; es gehört auf Seiten der Apostel ein fester Mut dazu, diesen gewaltigen Mächten der Finsternis das, menschlich betrachtet, schwache und törichte, in Wirklichkeit aber mit unendlicher Siegeskraft ausgestattete Wort von der Erlösung entgegenzuschleudern. — Der zweite Teil, die Lehre der Apostel, enthält nur eine Darstellung der paulinischen Gedankenwelt. Im Mittelpunkt steht der Begriff des Heils in seiner Objektivität und Universalität. Der Sieg Jesu Christi befreit die ganze nach Erlösung seufzende Schöpfung, auch rückwirkend auf die früheren Geschlechter; in ihm ist der Tod aufgehoben und die Bahn frei gemacht für die volle Herrschaftszeit Jesu Christi, die kommen wird. Aber schon heute verleiht das Leben in und mit Christus eine über alle Begriffe herrliche Freiheit. — Der dritte Teil bringt eine fortlaufende Auslegung des Galater- und Kolosserbriefs, eine Interpretation urchristlicher Gedanken, die sich besonders beim Kolosserbrief zu einer religiösen Kraft und Tiefe erhebt, die sie den besten Blumhardtschen Predigten und Betrachtungen würdig zur Seite stellt. Hier wie dort findet sich jene eigenartige, an Ötinger gemahnende Würdigung des Einflusses Jesu auch auf die Leiblichkeit der Schöpfung und des Menschen (S. 371), hier jener Gedanke dämonischer Zwischenreiche, die sich als eine Mischung von eigenem Schein und erborgtem Gottesglanz störend und ver-

*) Von dem unermüdlichen Kämpfer Lehrer Jakob Beyhl in Würzburg liegt ein Buch vor: **Deutschland und das Konkordat mit Rom.** 351 S. Vorläufig direkt zu beziehen durch Einzahlung von 3.60 M. auf das Postscheckkonto „Nürnberg 12 398 Beyhl-Würzburg". Alsbald teurer durch den Verlag Siegfried Perschmann in Würzburg.

wirrend zwischen Gott und die Menschen einschieben, aber durchbrochen sind durch die reinigende Macht des Kreuzestodes Jesu Christi.

Jedenfalls gehören Zündels beide Schriften zu den Büchern, die es wert sind, daß man sich eingehend damit beschäftigt. Jeder, der mit einer mehr als oberflächlichen Kenntnis der eigenartigen und kraftvollen Gedankenwelt der beiden Blumhardt an sie herantritt, wird sie nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. Nur sind sie nichts für fertige Menschen mit vorgefaßten, unabänderlichen Ansichten, sie fordern wie die Blumhardtschen Schriften die Bereitwilligkeit umzulernen, wenn es sich erweist, das unsere herkömmliche, viel zu sehr auf das Erlebnis des Einzelnen eingestellte Christlichkeit mit der biblischen in Widerspruch steht.

Strümpfelbrunn Wilhelm Heinsius

Zündels **Jesus** ist von uns im Jahrgang 1923 Nr. 35/36 besprochen worden. (Ebenda, gleichen Preises.) Wir erhielten damals folgende Zuschrift:

Noch einmal Zündels Jesus

Zündels „Jesus in Bildern aus seinem Leben" gehört im ganz besonderem Maße zu den Büchern, die man nicht ohne Schlüssel lesen kann, nicht ohne Kenntnis und Verständnis eines Anderen und Größeren, das hinter ihnen steht. Das mag ein Nachteil sein, aber es bleibt als Tatsache bestehen. Wem dieser Schlüssel fehlt, der muß in Bultmanns Urteil einstimmen, daß dieses Leben Jesu ein zwar feines und sympathisches, aber doch eben altmodisches Buch ohne „besondere Originalität und Bedeutung" sei und seine Neuherausgabe ein mehr oder weniger „künstliches Unternehmen" ohne eine in dem religiösen Suchen und Fragen der Gegenwart hinreichend begründete Notwendigkeit. Zündels Leben Jesu ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund des Wirkens der beiden Blumhardt, Vater und Sohn, und im Zusammenhang mit dem großen Geschehen in Möttlingen und Boll, das alle, die es miterlebten, unmittelbar in die Tage der ersten Christenheit versetzte. Wer mit Ragaz in der Botschaft der beiden Blumhardt — besonders des Sohnes, der sich, alle kirchliche und pietistische Enge abstreifend, zu einer wahrhaft genialen Weite und Freiheit des Blickes erhebt — eine Tatsache von eminenter, revolutionierender Bedeutung und vielleicht das Wort Gottes für die furchtbare Krisis der Gegenwart sieht, wird sich freuen, in dem Zündelschen Werk gleichsam eine Projektion der geistigen Welt von Boll in die Vergangenheit zu besitzen. In Zündels Jesusbuch kündigt sich jenes neue lebendige Verständnis der Evangelien an, wie es auf dem Boden von Boll erkämpft worden ist, und darin ist sein Wert und seine Bedeutung zu sehen trotz aller Unzulänglichkeiten, die in der Natur der Aufgabe liegen und die es mit allen wie immer gerichteten Leben-Jesu-Darstellungen teilt. Es enthält alle für Blumhardt so charakteristischen Positionen: Wie in Jesu ganz menschlicher Erscheinung die ursprüngliche und gottgewollte Größe und Herrlichkeit des Menschen als solchen aufleuchtet und damit die Verheißung der Wiederherstellung der Schöpfung; wie Jesu ganzes Leben Kampf ist, ein Eindringen in immer tiefere Regionen der menschlichen Gebundenheit, ein Suchen, Bitten und Anklopfen für die Menschen vor Gott, ein Zurückschieben von „Riegeln alten Fluches, die seit Jahrtausenden eingerostet waren, bis zu jenen letzten Riegeln, die endlich nur um den Preis seines Lebens aufgehen wollten"; wie mit Jesu Sieg die Entscheidung errungen und innerhalb der Menschheit eine freilich immer von Gott getragene Entwicklung angebahnt ist, die endlich zur vollen Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden führen wird. Nur erscheint das alles im Rahmen einer Leben-Jesu-Darstellung vielleicht weniger klar und für den mit der Welt Blumhardts nicht Bekannten weniger deutlich als etwa in der mehr systematisierenden Darstellung von Ragaz. Jedenfalls geht der Weg des Verständnisses nicht von Zündel zu Blumhardt, sondern nur umgekehrt von Blumhardt zu Zündel. Die Bedeutung von Zündels Buch liegt nicht in erster Linie auf dem Gebiet der „Leben-Jesu-Forschung" — etwa in seinem Gegensatz zu einer „liberalen" oder sonstwie gerichteten Darstellung — sondern vor allem darin, daß es eine wertvolle Ergänzung zu dem bildet, was sonst in letzter Zeit von und über Blumhardt veröffentlicht worden ist. Von diesem Gesichtspunkt her wird auch Zündels „Apostelzeit" zu beurteilen sein, von der ebenfalls eine neue Ausgabe angekündigt ist. Wilhelm Heinsius

Bücher und Schriften

Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Friedrich Loofs (Texte und Untersuchungen usw. herausgegeben von A. von Harnack und Carl Schmidt. 44,5). Hinrichs, Leipzig 1924. XX u. 346 S. 14.40, geb. 16.80 M.

Paulus von Samosata, d. h. aus der am Euphrat gelegenen syrischen Stadt Samosata gebürtig, 260—272 Bischof von Antiochia, nach mehrjähriger Bekämpfung durch seine theologischen Gegner auf einer Synode 268 abgesetzt, doch erst 272 durch den römischen Kaiser Aurelian, einen Heiden, den die christlichen Feinde des Paulus auf ihn hetzten, vertrieben, ist eine der vom Schicksal ganz besonders erbarmungslos behandelten Gestalten der alten Kirche. Bei seinen Lebzeiten mögen noch Glück und Unglück sich die Wage gehalten haben, aber den toten Paul läßt man nicht ruhen; immer wieder wird er als Vertreter der schändlichsten Blasphemie zitiert, der Christus verächtlich einen bloßen Menschen genannt habe, wird als rotes Tuch vorgehalten, um vor einer neuen Ketzerei Horror zu entwickeln: da ihm der Mund gestopft ist, kann er sich gegen die Anklage wider seine Lebensführung so wenig schützen wie gegen die Boshaftigkeit, mit der man die kärglichen Überbleibsel seiner Schriften verstümmelt, entstellt, ausdeutet, oder Schriften erfindet, in denen man ihm Ketzereien in den Mund legt, die den späteren Ursprung ohne Weiteres verraten. Die Forschung ist denn auch vorsichtig geworden und begnügt sich im allgemeinen, als feststehend in Bezug auf ihn außer diesen Tatsachen seiner Laufbahn in Antiochien nur das von seiner Lehre zu behaupten, daß er gegenüber den Origenisten einen dynamistischen Monarchianismus vertreten habe: Jesus eine menschliche Persönlichkeit, in dem Gott, der Logos als Kraft wirkte, so intensiv und so unveränderlich, daß er nicht nur Gottes Sohn, sondern Gott aus der Jungfrau genannt werden konnte, — was vom nicänischen Standpunkt aus gesehen, allerdings eine schlimme Irrlehre war.

Dieses Mannes sich anzunehmen hat Loofs das Bedürfnis empfunden, wie er es früher bei Apollinarius von Laodicea, bei Nestorius, bei Leontius von Byzanz empfunden hat: mehrere Jahre seines Lebens hat er dieser Retteraufgabe gewidmet und legt uns als den Ertrag dieser grenzenlosen Arbeit das erste Bild des Paulus, des Bischofs und des Theologen vor, wie er es auf ebenso unparteiischer wie methodischer Durchforschung aller Quellen gewonnen hat. Wer die Bedeutung einer solchen Arbeit nach der Menge neuer Aufschlüsse abschätzt, wird vielleicht weniger befriedigt sein, weitaus die meisten Kapitel des Buchs beschäftigen sich mit Beseitigung von Fälschungen, mit Widerlegung irriger Vermutungen; die als echt, d. h. glaubwürdig anerkannten Zeugnisse, die Loofs am Schluß abdruckt, umfassen 16 Seiten. Und an der Echtheit des Hauptstücks unter diesen Zeugnissen, des Hymenäus-Briefes auf S. 324—330 ist mir noch nicht jeder Zweifel geschwunden. Andrerseits stimme ich zwar den meisten Thesen, die Loofs im Kap. VII „Zur dogmengeschichtlichen Würdigung des Paul von Samosata" aufstellt, gern bei, z. B. daß zwischen ihm und Vertretern eines um 325 als orthodox geltenden Monarchianismus ein Traditionszusammenhang besteht, daß seine ökonomisch-trinitarischen Gedanken viel Archäisches haben; ich kann sogar zugestehen, daß die haßerfüllten Richter des Paulus von 268 mit mindestens ebensoviel Recht wie Paul der „Neuerung" beschuldigt werden durften, aber die Christologie des Paul mir so harmlos vorzustellen wird mir schon darum schwer, weil sich doch eine Paulianer-Kirche bzw. -Sekte bis ins 7. Jahrhundert erhalten hat, immer in schroffem Gegensatz zur Großkirche, immer von ihr grimmig gehaßt: muß nicht wenigstens in dieser Sekte der nach Loofs verleumderisch so genannte Paulianismus gelebt haben? Wie kommt es aber, daß diese getreuesten, zähesten Anhänger des alten Paul seine Theologie in einer Richtung gefälscht haben, die gerade seinen und ihren Todfeinden die erwünschte war?

Doch wie dem sei — Loofs mag in dem begreiflichen Streben nach sicheren Ergebnissen etwas zu weit in der Verwerfung des bisher Angenommenen gegangen sein, mit den Hauptbestandteilen seines Buchs hat er abschließende Arbeit geliefert. Das Material vollständig zusammengeholt, verschwundene Drucke aufgestöbert, neue Handschriften entdeckt, jede Spur von Überlieferung bis ans Ende verfolgt. Die Abhängigkeiten dieser Quellen festgestellt, den Motiven für Umgestaltungen nachgespürt, die Grade der Glaubwürdigkeit abgewogen. Den Leser führt er in seine Werkstatt ein. er stellt ihn vor jedes einzelne dort liegende Rad und jeden Nagel, weist dessen Bestimmung, ursprünglichen Ort und Metallwert auf, nachdem er die oft wunderlichen Meinungen Älterer über diese Dinge widerlegt hat; zuletzt zeigt er, wie man aus den erhaltenen Trümmern wohl nicht die Maschine wiederherstellen, aber doch sich ein Bild von ihrem einstigen Aussehen und dem inneren Gefüge machen kann. Eine Fülle von Gestalten zieht an uns vorüber. Aus aller Zeit meist Menschen, die im Namen Christi bösartig intriguieren, verleumden, ruinieren, aus den letzten 400 Jahren, seit sich ernste Wissenschaft um Paulus bekümmert, oft hilflos oder eigensinnig das Wirrsal noch vermehrende Forscher. Da tut die Geduld wohl, mit der Loofs das Kleinste wie das Große so lange untersucht, bis seine durch Übung sicher gewordene Hand das Rätselhafte von ihnen abstreifen kann; jeder glückliche Griff fördert denn auch einen nächsten.

Ich bewundere die strenge Methode der Loofsschen Kritik; nur eine gewisse Neigung konservativen Charakters, noch immer zu viel Vertrauen auf das Überlieferte, muß ich beanstanden. Z. B. in einem der bedeutsamsten Fragmente von Worten des Paul ist ein Text überliefert S. 331: „Und in vielen Herren (wohnt die Weisheit), um vieles mehr aber in Christus, wie in einem Tempel." S. 160 erklärt Loofs, jede Änderung des Textes (κυρίοις!) werde durch einen Blick auf die „vielen Herren" in 1. Kor. 8, 5 widerraten. Soll sich Paul von Samosata wirklich das Bekenntnis der Heiden angeeignet haben, dem der Apostel 1. Kor. 8 sein „für uns aber ein Herr" emphatisch entgegenhält? — Nach einem

syrischen Text (S. 90) soll Paul von dem Christus gesprochen haben, der winkte, müde wurde, schlief und Hunger litt. Loofs erkennt als griechische Grundlage für das unsinnige „winkte" ein ἔνευσε, das er aber nur in das nahe stehende ἐνέασε verbessern möchte: eine Reihe analoger Stellen, die von den Menschlichkeiten Jesu handeln, dürfte ἠγνόησε = er hat sein Nichtwissen anerkannt (nämlich Matth. 24, 36) statt des Aorists von einem kühn gebildeten Verbum νεύω sichern. Und ein ebenso kühn in das Lexikon eingeführtes ἐρωτισμῷ der Überlieferung S. 65, 26 weiß Loofs zu rechtfertigen: „die Väter, die den Paul verurteilt haben bei diesem Stand der Frage." Offenbar muß es heißen: die den Paul „ob dieser Neuerung verurteilt haben"; ερωτισμω ist aus einer Vorlage ερ νεωτισμω entstanden, wo der Schreiber die versehentlich ausgelassenen Buchstaben ερ nachträglich über das Wort geschrieben hatte, und der Abschreiber das Zeichen sie einzufügen, mißverstand, daß er die Silbe νε streichen und durch ερ ersetzen solle. Die Anklage auf Neuerung ist gegen Paul ja die landläufige.

Marburg Adolf Jülicher

Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus. Von Wilhelm Lütgert. Gütersloh 1924. 69 S. 1.50 M. (Vgl. CW 1923 Nr. 42/43.)

Lütgert hat noch vor Erscheinen des Schlußbandes seines Werkes Beilagen zu den erschienenen Bänden veröffentlicht. deren Ertrag für den unbefangenen Beurteiler leider wertlos ist. Denn der erste polemische Abschnitt gegen E. Hirschs Anzeige in der ThLZ 1923 Nr. 16/17 bringt an keinem Punkte, was er selbst bei Hirsch vermißt: eine fruchtbare Weiterführung der Untersuchung. Er gibt ein karikiertes Bild von Hirschs wissenschaftlichen Maßstäben („Dissertation" oder „Examenskompendium"!), um dann die eigene Leistung („jedem Gebildeten" verständliche „glatte Oberfläche" nach „jahrzehntelangem Stoffsammeln") mit unverhohlenem Wohlgefallen und beteuernder Wiederholung ihrer Ergebnisse in das rechte Licht zu setzen. Auch der dann folgende Abschnitt über Kants Idealismus und Realismus ist nichts weiter als eine schmerzliche Bestätigung dafür, daß dieser geistvolle Mann kein wesensmäßiges Verhältnis zur Philosophie hat und noch viel weniger der historischen Gestaltung einer logischen Schöpfung, wie sie Kants System der Kritiken ist, gerecht werden mag. Es fehlt so sehr die methodische (oder philologische) Berücksichtigung der bei Kant vielfältig sich verflechtenden Problemlage, daß nur das eigene Wissenschaftsideal Lütgerts sein launisch über sie hinwegstreichendes Raisonnement entschuldigen kann. Eine „produktive Kritik" daran anzuknüpfen wäre schlechterdings sinnlos. Und zum Dritten: Wer „Fußnoten" keineswegs für die „wichtigsten Beweise der Wissenschaft" hält, wird sie doch zehnmal solchen „Quellennachweisen" vorziehen, wie Lütgert sie hier darbietet. — Die in diesen drei Beilagen vereinigten Unzulänglichkeiten können nur bestätigen, daß der Ertrag seines Werkes weder historisch noch systematisch zu werten ist, sondern daß man sich dabei bescheiden muß zu gewahren, wie ein interessanter „moderner" Theologe sich den Geist der idealistischen Zeit deutet. — Zur Sache vgl. den Aufsatz des von Lütgert angegriffenen E. Hirsch in der neuen Zeitschrift ThI, 533 ff., der doch nicht mehr als ein Programm sein will. Eine Kritik würde hier bei der mangelnden Erkenntnis der transzendentalphilosophischen, d. h. theologischen Bedeutung Kants einzusetzen haben. Denn in ihr steckt ein über den „Geistsinn" des Idealismus Hinausweisendes, das gar nicht in Hirschs Absicht zur lebendigen Glaubensrealität sich erweitern läßt, wohl aber mit der Vernichtung jeder solchen Neigung dem allein wirklichen Glauben Raum schaffen würde. Doch soll nicht verkannt sein, daß nach Lütgerts kinematographischer Verflüchtigung der Substanz des Idealismus die in sich gegründeten Ausführungen Hirschs an die entscheidende Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Luther heranführen. Hinrich Knittermeyer

Nachschrift. — Das Vorstehende war geschrieben, als mir eine weitere Beilage zu Gesichte kommt: Konstruktion oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit der „Christlichen Welt". Ebenda 1924. 28 S. Ich werde darin konsequent als anonymer Referent der CW behandelt; nur einmal wird mit durchsichtiger Absicht auf die „Schmiede" angespielt, „in welcher der Referent gelernt hat." Das wäre mir an sich natürlich gleichgültig; und nur deshalb halte ich ein solches Verfahren nicht für richtig, weil auf solche Weise der Name der CW mit dem Odium einer schlechten Kritik belastet wird. Nun soll nach Lütgert zwar der von mir angefertigte Bericht „inhaltlich und formell hoch über dem der Theologischen Literaturzeitung" stehen, und zu einer „Auseinandersetzung", gar zu einer „fruchtbaren" Anlaß geben, während auf die „Polemik" von Hirsch nur eine „Antwort" möglich war. Ich muß nach beiden Seiten Einspruch erheben. Der unbefangene Leser wird selten zwei so in der Sache übereinstimmende Kritiken finden wie die hier in Frage stehenden. Er wird aber auch bei dem besten Willen die Differenz zwischen „Antwort" und „Auseinandersetzung" nicht entdecken können; denn auch diese ist trotz der mit Bezug auf den Referenten gewahrten Anonymität so unerquicklich persönlich abgefaßt, daß ich auf eine Fortsetzung der Diskussion verzichten muß. Wie falsch Lütgert meine Stellung zu Cohens Kantauslegung interpretiert, könnten ihm die inzwischen in der CW erschienenen Kantaufsätze gezeigt haben. Ebensowenig trifft er den Rechten, wenn er bei mir Gefolgschaft für die „Konstruktionen und Illusionen des Idealismus" voraussetzt: nur würde ich mich freilich hüten, demgegenüber stolz mich auf den Standpunkt des „Realismus" zu stellen. Denn die Realität ist die Wirklichkeit selbst, in der „Realisten" und „Idealisten" beide als von einem Leben umfaßt sind. Und die nüchterne Gewißheit dieser Wirklichkeit ist der einzige Boden, von dem aus wir das Erbe des deutschen Idealismus umbilden und weitergeben können. Das ist zugleich der Boden, auf dem uns der Zusammenhang mit dem Protestantismus Luthers wieder gegenwätig werden muß. H K

Das Wesen des katholischen Menschen. Drei Vorträge von P. Peter Lippert S. J. Der katholische Gedanke. München, Theatinerverlag 1923. 83 S. 1.60 M.

In CW 1923 Nr. 22/23 wurde berichtet über einen Vortrag von Engelbert Krebs: „Die Protestanten und wir", der bei der katholischen Akademikertagung im Herbst 1922 zu Heidelberg gehalten wurde. Im Rahmen derselben Tagung sprach Pater Lippert über „Das Wesen des katholischen Menschen". Seine Vorträge liegen in diesem Büchlein vor. Sie sind eine Überraschung; denn da wird wohl vom „katholischen Menschen" geredet, aber ausgesprochen „Katholisches" kommt nicht zum Ausdruck. Es wird hier das allgemeine Ideal eines christlichen Menschen überhaupt beschrieben. Eine Fülle von durchaus frommen und ergreifenden Worten! Die Kirche wird wohl als Autorität betont, die ihre Vorschriften macht, aber „so arg schlimm ist es mit der Gesetzlichkeit nicht". Ihre wahre Wirklichkeit beginne vielmehr „hinter dieser Sichtbarkeit der Päpste, der Bischöfe, der Klöster, der Gläubigen und Kirchen". In diesem Zusammenhang ist allein vom Papst die Rede. Auch über der Kirche liege der Staub der Jahrhunderte. Die Erstarrung sei die Tragik, unter der sie, das Unbedingte in der zeitlichen Erscheinung, leidet. Das Spirituelle an der Kirche ist stark hervorgehoben. Es will fast scheinen, als ob das Wesen des katholischen Menschen stark idealisiert, alle Klippen mit Absicht verschleiert oder abgeschliffen wären, um sie den akademischen Hörern zu verbergen. Für das Wesen des katholischen Menschen lernt hier der Protestant nichts, aber er wird für die Mühe des Lesens entschädigt durch die warme, begeisterte, stellenweise erbauliche Sprache. Georg Wünsch

Kirchenpolitisches ABC. Von Wilhelm Schubring. Eine Einführung in das kirchenpolitische Leben der Gegenwart. Mit einem Anhang: Darstellung der neuen preußischen Kirchenverfassung von R. Schubring. 3. Auflage. Huttenverlag G. m. b. H., Berlin SW 11, Schönebergerstraße 8. 36 S. 1 M.

In vielen deutschen Landeskirchen, vor allem der größten, altpreußischen, sind die Wahlen für den synodalen Aufbau nach den neuen Verfassungen im Gang. Es gilt schlechterdings keine Entschuldigung für diejenigen, die durch Nichtbeteiligung die Mitverantwortung für eine Mehrheitsbildung übernehmen, die den evangelischen und volkskirchlichen Charakter unseres Kirchenwesens gefährden könnte. Auch die oft gehörte Ausrede, man könne sich in dem verwickelten kirchlichen Parteisystem nicht zurechtfinden, gilt nicht. Es ist in Wahrheit gar nicht verwickelt, und an der Hand des kurzen und für Jedermann verständlichen Büchleins von Schubring können alle evangelischen Männer nd Frauen sich die nötige Orientierung über Geschichte, Wesen und Wollen unserer kirchlichen Gruppen und die Fragen, um die sie sich bilden, leicht erwerben. Das Heft unterrichtet über Standpunkt und Organisation der Parteien, die nicht die des Verfassers sind, nicht weniger eingehend und objektiv als über die eigene. Wer mit den Dingen schon vertraut ist und seine Stellung gewonnen hat, der benutze es, um Anderen dazu zu verhelfen. Denn Sammlung und Werbung ist nicht weniger kirchenpolitische Pflicht als die eigene Betätigung. Die Bedeutung der Kirchenpolitik für das kirchliche Leben und die der Kirchen im politischen Leben überhaupt ist mit dem Umschwung von 1918/1919 nur gewachsen.

Hans v. Soden

Dennoch. Blätter vom Tannerhof. Herausgegeben von Eduard Le Seur. Zu beziehen durch den Herausgeber in Tannerhof bei Bayrisch-Zell (Oberbayern). Jährlich 12 Hefte. 12 M.

Die Blätter geben Vorträge und Mitteilungen aus dem „Tannerhofkreise" wieder, d. h. aus dem Kreise der Menschen, die sich im Tannerhof zur Erholung zusammengefunden haben. Ursprünglich Sanatorium, hat sich der Tannerhof zu einer „Stätte für gemeinschaftliches Leben" unter der Leitung von Eduard Le Seur umgewandelt. Das Vorbild ist Johannes Müllers Elmau. Das Bestreben des Leiters ist, nicht nur leibliche Erholung, die wieder verfliegt, sondern vor allem seelische zu geben, so daß der Gast als veränderter Mensch in die alten Verhältnisse zurückkehrt und an ihnen Freude gewinnt. Das sucht er durch Vorträge und persönlich-gemeinschaftliches Leben zu erreichen, das über die Aufenthaltszeit hinaus in „Tannerhöfer Ortsgruppen" fortgesetzt werden soll. Vielleicht haben einige Leser Lust, dort ihre Erholungszeit zuzubringen. Nähere Auskunft erteilt der Tannerhof in Bayrisch-Zell (Oberbayern) selbst. W

Buch und Arbeiter. Grundsätzliches und Praktisches. Von Wilhelm Scheffen. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G. 1924. 125 S. 3 M.

Man könnte das Problem dieses Buches psychologischer, tiefer fassen, auf breiterer Grundlage: Aber es würde alsdann ein anderes Buch werden als dieses, das auch in seinem „Grundsätzlichen" der Praxis der Werkbücherei dient. Bruno H. Bürgel meint in seinem Aufsatz „Arbeiterbildung und Arbeiteraufstieg", daß die Zukunft der Welt den geistig und nicht körperlich Starken gehört. Arbeiterbildung aber soll Volks- (und nicht Partei-) Bildung sein. Bildung ist aber auch für ihn weniger Macht-Wissen als geistiges Wachsein, Interesse an Welt und Leben. Auch W. Winker spricht von der Pflicht der Arbeiterschaft (wie jedes Menschen), „in eine geistige Welt hineinzuwachsen", und der Herausgeber W. Scheffen gibt dem allen eine gute Begründung mit seinem Hinweis auf die Bedeutung „der Wiedergewinnung und Vertiefung deutscher Kulturgemeinschaft". So mögen denn die Ideen des Buches angedeutet sein. Breiten Raum nimmt eine Charakterisierung der Arbeiterdichtung selbst (Prosa und Vers) von Gertrud Gläser ein, die in dieser Zusammenfassung allein schon literarisch interessant ist — alles Übrige (Aufsätze von den Bibliothekarinnen Auguste Baßler und A. Walther) ist „Praxis". Eine Auswahl empfehlenswerter Erzählerliteratur, ein Verzeichnis der Beratungsstellen für volkstümliches Büchereiwesen und eine Kennzeichnung der Arbeit des Vereins zur Verbreitung guter volkstümlicher Schriften — alles miteinander gibt der vorliegenden Schrift den Charakter eines Handbuches, das vor allem denen, die mit Büchereien zu tun haben, sehr zu empfehlen ist.

In diesem Zusammenhang weise ich auch auf

Perthes' Bildungsbücherei hin. Die Bändchen von zirka 75 S. sind kurze Übersichten über bestimmte Wissensgebiete. Ernst Meister: Moderne Geschichtswissenschaft. A. Hedler: Die Entwicklung der außerdeutschen Verfassungen. F. Weinhandl: Einführung in das moderne philosophische Denken. H. Leisegang: Die Geheimwissenschaften. Geistig interessierten Menschen mögen sie erste Orientierungen und Anregung zu spezielleren und erweitertem Studium geben. Preis je 1 M.

Erich Bockemühl

Die schöne Literatur. Herausgegeben von Will Vesper. Leipzig, Avenarius-Verlag. Jede Nummer 50 S. 0.50 M.

Diese kritisch-belletristische Monatsschrift, seit 1922 von Will Vesper herausgegeben und 1924 25 Jahre alt geworden, gibt einen guten Überblick über das gesamte dichterische Schaffen vornehmlich deutscher Zunge. Jede Nummer enthält einleitend einen kürzeren Aufsatz über einen Dichter, dem mit knapper Biographie eine sehr wertvolle, umfassende Zusammenstellung von Aufsätzen über ihn folgt, die in ihrer Sorgfalt fast höher zu werten ist als der einleitende Aufsatz selbst. Im Jahrgang 1924 liegen Aufsätze über Hermann Stehr, Josef Ponten, Christian Morgenstern, Richard Dehmel, Ricarda Huch, Wilhelm v. Scholz u. A. m. vor. Diesem Aufsatz, der naturgemäß nicht immer von gleicher Qualität ist, folgen Besprechungen der bedeutenderen Neuerscheinungen des Jahres; diesen wiederum eine gedrängte Übersicht über alle literarischen Neuheiten mit knappster Charakteristik. Den Schluß bilden Besprechungen der Uraufführungen. Die Zeitschrift vertritt keine Richtung, sondern sucht — mit wechselndem Erfolg — dem dichterischen und menschlichen Wert der modernen Literatur gerecht zu werden; gerade deshalb aber muß sie oft genug ein Verdikt aussprechen. So vereint sich eine bei der literarischen Überschwemmung unserer Zeit bitter notwendige und befreiende Schärfe mit dem Blick für wirklichen Wert. Alles in Allem eine Zeitschrift, die in ihrer souveränen Beherrschung der literarischen Fülle und in dem Grundsatz der Zensurierung Allen aufs wärmste zu empfehlen ist, die einen Überblick über die literarische Produktion unserer Zeit gewinnen möchten.

Hans Schimmelpfeng

Vom Katholizismus der Gegenwart

Über die katholische Hochschulbewegung berichtet der Jesuit Joseph Grisar in einem sehr instruktiven Aufsatz der „Stimmen der Zeit" (April 1925). Im Ganzen besitzt die katholische Kirche heute etwa 60 Anstalten von Hochschulen, davon entfallen auf Europa 17, etwa 30 auf Anglo-Amerika, 3 auf die alten spanischen Kolonialländer, 10 auf Asien. Volluniversitäten im alten Sinne mit vier Fakultäten für Theologie, Philosophie, Recht und Medizin gibt es nur 6: Nämlich 1. Löwen, gegründet 1834, und in den eigentümlichen belgischen Verhältnissen emporgewachsen bis 1914. Nach der Wiedereröffnung seit 1919 ist Löwen bis heute von mehr als 3000 Studierenden besucht und mit reichlichen Spenden der belgischen Katholiken, der amerikanischen „Commission for Relief in Belgium", und auch mit Staatszuschüssen (seit 1923 eine Million Franken, die 1925 auf zwei Millionen erhöht werden soll), sowie mit deutschen Reparationsleistungen (Art. 247 des Friedensvertrags von Versailles) großartig ausgebaut worden. 2. Lille, die vollständigste von fünf katholischen Hochschulen in Frankreich, die 1875, bzw. 1877 gegründet wurden und seit 1880 nicht mehr Universitäten, sondern Instituts catholiques sich nennen dürfen. Außer Lilli sind sie in Paris, Lyon, Angers und Toulouse. Diese katholischen Institute in Frankreich leiden sehr unter Finanzschwierigkeiten, so daß schon ihre Auflösung erwogen wurde. Lille hat Fakultäten für Theologie und Philosophie, Recht, Philologie, Medizin mit Pharmazeutik und Naturwissenschaften, mit 105 Professoren, 700 Studenten und 350 Hörern. 3. St. Louis (als Jesuitenuniversität, 1818 gegründet) mit seiner blühenden medizinischen Fakultät die ausgebauteste der zahlreichen katholischen Universitäten der nordamerikanischen Union. Daneben steht die vom gesamten amerikanischen Episkopat geleitete, aber weniger gut besuchte katholische Universität von Washington, ferner die Jesuitenuniversität Georgetown (in Washington), die Fordham Universität in New York u. A. Dazu kommen eine ganze Reihe von Anstalten, bei denen das Mittelschulmäßige und Praktische stärker in den Vordergrund tritt. Im Allgemeinen können die katholischen Hochschulen in den Vereinigten Staaten an äußeren Glanz, Größe der Stiftungskapitalien, Wohlfahrtseinrichtungen, Gebäuden usw. mit den übrigen großen amerikanischen Universitäten nicht wetteifern. Sie sind, wie die katholische Zeitschrift „America" ausführt „dotiert mit der opfernden Armut der Ordensleute, die sich ihnen widmen". Daher ist ihre Frequenz auch eine verhältnismäßig geringe. Immerhin werden ungefähr 15 000 Studierende der Jesuitenhochschulen, 1000 Besucher der bischöflichen Universität in Washington, einige weitere Tausende der anderen Ordenshochschulen gezählt. 4. Quebec (1852 staatlich anerkannt) mit 4 Fakultäten, 104 Professoren, 677 Studierenden und 5. Montreal (seit 1919 als selbständige Anstalt von Quebec abgetrennt) mit 7 Fakultäten, 275 Professoren und 2210 Studierenden, sind die beiden katholischen, staatlich anerkannten Universitäten Kanadas, neben welchen noch einige kleinere Ordenshochschulen mit Universitätsrechten in Kanada bestehen. Endlich 6. Manila auf den Philippinen, 1611 als St. Thomas-Universität von den Dominikanern begründet, vom Papst und den spanischen Königen privilegiert („Real y Pontificia Universidad") wird heute noch von den Dominikanern betrieben, mit 7 Fakultäten, 75 Professoren und 717 Hörern (im Jahre 1923). Die beiden anderen katholischen Hochschulen auf spanisch-kolonialem Boden, Santiago de Chile und Buenos Aires sind erst in neuerer Zeit gegründet und haben sich den Staatsanstalten gegenüber noch nicht genügend durchsetzen können.

Das ist überhaupt das Kennzeichen der neueren katholischen Universitätsgründungen, die zur Vertretung des katholischen Gedankens gegenüber den liberalen Staatsuniversitäten innerhalb des letzten Menschenalters entstanden sind, daß sie, wie auf private Wohltätigkeit angewiesen, den Wettbewerb mit den großen Staatsinstituten nicht mehr mitmachen können. Schon Freiburg in der Schweiz, 1889/90 eröffnet, das noch von dem allerdings kleinen Kanton reichlich unterstützt wird, klagt über schlechten Besuch, obwohl es die einzige katholische Universität der Schweiz ist. Die katholische Universität in Madrid hat sich nicht erhalten können; ebenso ist der österreichisch-deutsche Universitätsversuch in Salzburg mißglückt. Der englische Kardinal Bourne hat im Gegensatz zu seinem Vorgänger Kardinal Manning, die Gründung einer katholischen Universität in England auf dem Katholikentag in Birmingham (1923) abgelehnt, weil gegen Oxford und Cambridge doch nicht aufzukommen sei. Von den jüngsten Neugründungen, der polnischen in Lublin (1918), der italienischen in Mailand (1920) und der holländischen in Nijmwegen (1923) muß noch abgewartet werden, wie sie sich entwickeln. An allen dreien ist der gegenwärtige Papst persönlich interessiert und mitbeteiligt gewesen. Die Aussichten für eine katholische Universität in Deutschland hält P. Joseph Grisar auf Grund der aus den Tatsachen anderer Länder geschöpften Beobachtungen nicht für sehr aussichtsvoll.

Viel zukunftsreicher sind dagegen eine Reihe von Universitätsgründungen auf dem Missionsgebiet von Asien. Die französischen Jesuiten erhalten, von der französischen Regierung hierin reichlich unterstützt, blühende Hochschulen mit angegliederten technischen und landwirtschaftlichen Instituten in Beirut in Syrien (1875 gegründet), sowie in Zikawoi bei Schanghai (1903 gegründet) und in Tientsin (1920 gegründet) in Südchina. Hier wird französisch unterrichtet. In Jerusalem ist eine katholische „Hochschule des Kardinals Ferrari" im Oktober 1923 eröffnet worden, mit englischer und arabischer Unterrichtssprache. In Indien gibt es fünf Kollegien ersten Grades; vier von den Jesuiten betrieben, nämlich Bombay, Kalkutta, Mangalore und Trichinopoly und eines von den Oblaten in Colombo. Neuerdings kamen dazu noch Madras und Trichur. Diese Anstalten müssen nach der anglo-indischen Gesetzgebung sich jeder unmittelbaren religiösen Beeinflussung enthalten, erhalten aber entsprechend ihren Leistungen beträchtliche Zuschüsse von der Regierung. In Japan gibt es eine Jesuitenhochschule in Tokio. In Nordchina sind zwei neue Gründungen von Amerikanern in Hankow und Peking in Angriff. Über die letztere gibt die folgende Nachricht näheren Aufschluß:

In Peking ist eine katholische Universität auf Anregung der Propaganda und unter finanzieller Beihilfe des Papstes eröffnet worden. Sie soll von der amerikanisch-kassinensischen Benediktinerkongregation betrieben werden. Dem Erzabt von St. Vincent wurde durch Schreiben des Papstes vom 27. Juni 1924 alle Vollmacht für die Ernennung der Professoren und die Ansetzung der Vorlesungen übertragen. Vorerst sind fünf Fakultäten vorgesehen: 1. Theologie und Philosophie, 2. Chinesische und europäische Literatur, 3. Naturwissenschaft, 4. Nationalökonomie und Geschichte, 5. Bergbau und Ingenieurwissenschaften.

•

Das Prager Unterrichtsministerium beabsichtigt, die vier katholisch-theologischen Fakultäten in der Tschechoslowakei (eine deutsche und eine tschechische in Prag, je eine in Olmütz und Preßburg) die nur von insgesamt 150 Studierenden besucht werden, zusammenzuverlegen nach Olmütz, dessen theologische Fakultät großzügig ausgebaut werden soll. Weil damit die deutsche Universität in Prag ihrer katholisch-theologischen Fakultät beraubt würde, wehren sich die Deutschen Böhmens mit aller Entschiedenheit gegen den Plan.

•

Der greise Lutherbiograph aus dem Jesuitenorden Hartmann Grisar hat unter dem Titel „Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart" (Augsburg, Haas und Grabherr. 124 S. 10 M.) „geschichtliche Streifzüge" unternommen über Luthers Bedeutung, die er bei seinen Anhängern und bei seinen Gegnern im Weltkrieg und in der Nachkriegszeit gewonnen hat. Aus zahllosen Zeitungs- und Buchausschnitten ist ein kunterbuntes Allerlei geworden, dessen roter Faden eben der Nachweis ist, daß weder der geschichtliche noch der modern zugestutzte Luther imstande sei, Führer der Deutschen zu sein. Es ist das Alterswerk eines achtzigjährigen Streiters, über dessen Schwächen man gerne hinwegsähe. Aber man wundert sich doch über ein Doppeltes: über die vornehme und üppige, dabei dürftigen, zerfahrenen Inhalt desto greller herauskehrende Ausstattung und über den Mangel jeglicher Kritik in den Lobeshymnen der katholischen Rezensenten, die mir über dies Buch bisher vor Augen gekommen sind. Statt dessen sind die katholischen Kritiken auf den Ton des Waschzettels gestimmt: „Ein vortreffliches, hochbedeutsames Buch. Es behandelt Ideen, aus deren Wurzeln beklagenswerte Erscheinungen bis zur Gegenwart hinüberwuchsen. Das mißachtete Deutschtum der Katholiken tritt in den lichtvollen spannenden Ausführungen in klares Licht, während das Deutschtum Luthers auf sein richtiges Maß zurückgedrängt wird. Erschütternd wirkt in diesem Werke Grisars der Überblick über die vom deutschen Luther am Kriegsende und in der Nachkriegszeit erlebten Enttäuschungen. Das Buch zeichnet sich aus durch einen vornehm-ruhigen und objektiven Ton, so sehr auch neueste Vorkommnisse zu polemisch scharfem Stile locken mochten." H H

Wöchentliche Chronik

1924 studierten in Deutschland 2045 Theologen (57 weibliche) gegen 4263 in 1914. Die größten Zahlen weisen Tübingen (495), Berlin (257), Greifswald (206), Leipzig (159), Marburg (150), Halle und Göttingen (je 144), die geringsten Jena (27), Gießen (38), Kiel (41), Münster (49) auf.

Der stellvertretende Reichspräsident Dr. Simons hat den Eid auf die Verfassung ohne religiösen Zusatz geleistet, weil er mit Rücksicht auf die Worte der Bergpredigt Gewissensbedenken hatte — so teilt er dem Pfarrer der Leipziger Thomaskirche mit, deren Gemeindevertreter er ist.

Zwei Ursulinerinnen haben in Hannover die staatliche Prüfung als Studienassessoren gemacht — die ersten Ordens-Studienassessorinnen.

Die fünf reformierten Gemeinden Pommerns haben beschlossen, eine freie reformierte Synode zu bilden.

Von der Hochkirchlichen Vereinigung hat sich ein „Hochkirchlich-ökumenischer Bund" getrennt (neue Zeitschrift Una sancta, München, Herausgeber Professor v. Martin), der die Augustana aus seinen Grundsätzen streicht und sich nur auf die drei ökumenischen Symbole stellt.

Die evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins hat am 15. April den von der Landessynode gewählten Bischof Voelkel in besonders feierlicher Weise im Schleswiger Dom in sein Amt eingeführt.

Von den für 1925 in Holland zum Militärdienst Einberufenen haben 38 den Dienst verweigert; 5 übernahmen Zivildienst, die übrigen 33 aber sitzen die übliche Zeit von 11 Monaten Gefängnis ab.

Das Konkordat zwischen Polen und dem Vatikan ist vom Sejm unverändert angenommen. Die Berechtigungen des apostolischen Nuntius in Polen sollen sich auch auf Danzig erstrecken.

Ein Erlaß der italienischen Regierung hat die seit 16 Jahren bestehende größte Jugendorganisation der Wesleyanischen Gemeinden als „aufrührerische Organisation" aufgehoben.

Die amerikanische Vereinigte lutherische Kirche hat die Beschickung der Stockholmer Weltkonferenz jetzt endgültig beschlossen.

Es gibt in der ganzen Welt 347 000 Sonntagsschulen mit 3 520 192 Lehrern und Beamten und 29 157 419 Schülern, 2 381 080 mehr als 1920.

Von Personen. Berufen: Privatdozent Lic. Georg Bertram in Berlin nach Gießen. Der Direktor des Evangelischen Preßverbandes Pfarrer Lic. Hinderer in Berlin-Steglitz hat einen Lehrauftrag zur Vertretung des evangelischen Pressewesens in der theologischen Fakultät der Universität Berlin erhalten. Angenommen hat Professor D. Leopold Zscharnack-Breslau in Königsberg. Gestorben: Professor D. Karl Marti in Bern; Professor D. Paul Althaus in Leipzig; der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche Tichon in Moskau; Kirchenrat D. Wilhelm Brückner in Karlsruhe. E St

Von Versammlungen

Eine Arbeitstagung des Weltkongresses für freies Christentum findet vom 10.—12. Juli in Köln statt. Teilnehmergebühr 5 M. Anmeldung an Geschäftsstelle des rheinisch-westfälischen Verbandes der Freunde evangelischer Freiheit Köln, Klapperhof 26.

Die Provinzialversammlung des Bundes für Gegenwartchristentum in Halberstadt (16.—17. Mai, siehe Inserat) wird dadurch besonders interessant werden, daß Professor Karl Barth-Göttingen, der sonst keine solchen Vorträge mehr hält, über die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann spricht. Er empfiehlt den Teilnehmern dringend, zuvor sich womöglich der nunmehr im Sonderdruck erschienenen Diktate Herrmanns zu bemächtigen, insbesondere der ersten 40 Seiten. (Beiläufig: eine englische Übersetzung dieser Glaubenslehre scheint im Werden.) Der Vortrag von Professor Zscharnack holt in gewisser Weise nach, was der Vortrag von Pfarrer Luther in Frankfurt nicht berücksichtigte, indem er eine kritische Übersicht über die neuen Deutschen Kirchenverfassungen bringt.

Elmauer Kursus für junge Pfarrer 9.—26. Juni 1925. Vor zwei Jahren habe ich in der „Christlichen Welt" über Elmau geschrieben und dabei den Wunsch ausgesprochen, daß recht viele unserer jungen Geistlichen die Gelegenheit benützen möchten, von Dr. Johannes Müller in Elmau für Leben und Amt zu lernen, was keine Universität und kein Predigerseminar lehren kann. Müller war schon damals bereit, junge Pfarrer bei sich aufzunehmen und sie nicht nur an dem Leben in Elmau und seinem Wirken unter den Menschen, die zu ihm kommen, teilnehmen zu lassen, sondern sie auch durch lehrende Besprechungen in Sinn und Art seiner Arbeit einzuführen und ihnen dadurch in den Schwierigkeiten und Nöten der ihrigen zu helfen. Von vielen Seiten ist damals Zustimmung gekommen und der Wunsch ausgedrückt worden, an einem Kursus dieser Art in Schloß Elmau teilnehmen zu können. Die Not der Inflationszeit hat alles Geplante verhindert. Nun ist diese Not im Wesentlichen behoben. So soll noch in diesem Sommer der Versuch gemacht werden. Im Juni, wenn für die Pfarrer die Arbeit der festlichen Zeit vorbei ist und in Elmau schon viele Gäste anwesend sind, wird der erste Elmauer Kursus für junge Pfarrer und Kandidaten stattfinden. Die Teilnehmer werden zu stark ermäßigten Preisen aufgenommen werden (4.50 M. bis 7.— M., je nach Lage und Art der Zimmer), auch werden an die Kirchenregierungen Anträge gestellt werden, denen, die nicht in der Lage sind, die Kosten aufzubringen, aus kirchlichen Mitteln zu helfen. Man wende sich (im Notfall unter Darlegung seiner Verhältnisse) an Herrn Dr. Johannes Müller selbst (Schloßverwaltung Elmau, Post Klais, Oberbayern) um das Nähere über alles Äußere der Einrichtung zu erfahren.

Elmau liegt bei Garmisch-Partenkirchen, eine Stunde gut Wegs von der Station Klais der Bahn Garmisch-Innsbruck entfernt am Fuße der Wettersteinwand. Mein herzlicher Wunsch ist, daß schon in diesem und in manchen folgenden Jahren viele unserer Pfarrer sich dort Gesundheit, Kraft, Freudigkeit und Klarheit für ihren Beruf gewinnen möchten.

Jena Heinrich Weinel

Versammlungskalender

Mai	14.—19.	Kontinentale Missionskonferenz Bremen.
	16. 17.	Bund für Gegenwartchristentum Halberstadt.
	23.—25.	Evangelischer Kirchengesangverein Weimar.
Juni	1.—4.	21. Deutscher Evang. Schulkongreß Stuttgart.
	2.—4.	Evangelisch-Sozialer Kongreß Halle.
	2.—5.	Reformierter Bund für Deutschland Duisburg-Meiderich.
	4.—6.	Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg.
	4. 5.	Bund Haus und Schule Magdeburg.
	6.—8.	Deutsches Händelfest Leipzig.
	9.—26.	Kursus für junge Pfarrer und Kandidaten in Elmau.
	27.—30.	Evangelischer Bund Königsberg.
Juli	3.—6.	Deutscher Bund der Blaukreuzverbände in Chemnitz.
	17.—19.	Luther-Gesellschaft München.
September	19.—22.	Deutscher Verband für Kindergottesdienst Stuttgart.
	20.—22.	Gustav Adolf-Verein Gießen.
	27.—30.	Jahresversammlung des Allgem. Evang. Prot. Missionsvereins.

Verantwortlich: Lic. theol. Georg Wünsch, Marburg a. L.

Provinzialtagung des Bundes für Gegenwartchristentum

Halberstadt, 16. 17. Mai.

16. Mai abends 8 Uhr in der „Harmonie": **Vortrag** von Professor D. Zscharnack-Breslau: „Das Ideal der Kirche und die neuen Kirchenverfassungen".

17. Mai vorm. 1/2 10 Uhr **Festgottesdienst** in der Martinikirche; Predigt: Professor D. Rade-Marburg.

11 Uhr **Vortrag** in der „Harmonie" von Professor D. Karl Barth-Göttingen: „Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann." Nach der Mittagspause Aussprache, eröffnet durch Lic. Friedrich Wilhelm Schmidt-Halle.

8 Uhr **Geselliger Abend** in der „Harmonie" mit Ansprache von Pfarrer Lic. Geibel-Wittenberg und einem Lichtbildervortrag über Althalberstädter Kunst.

18. Mai Ausflug in die Berge.

Wohnungsanmeldungen (es sind auch Freiquartiere vorhanden) an Frl. Willer, Halberstadt, Spiegelstraße 24.

Tagung des Evangelisch-Sozialen Kongresses

2.—4. Juni in Halle.

Dienstag, 2. Juni, 6 Uhr **Eröffnungsgottesdienst** in der Marktkirche; Predigt D. Eger-Halle. 8 Uhr **Oeffentlicher Volksabend.**

Mittwoch, 3. Juni, 9 Uhr **Erste Hauptversammlung:** Staatspräsident Dr. Hellpach-Karlsruhe: „Die seelischen Wirkungen der Mechanisierung und Rationalisierung der Industriearbeit." 8 Uhr **Zweite Hauptversammlung:** Fräulein Anna v. Gierke-Charlottenburg: „Die Arbeitsdienstpflicht der weiblichen Jugend."

Donnerstag, 4. Juni, 9 Uhr **Dritte Hauptversammlung:** Prof. Dr. Abderhalden-Halle: „Bevölkerungspolitische Probleme der Gegenwart." Nachmittags voraussichtlich Besichtigung der Leunawerke.

Die diesjährige **Hauptversammlung** des Gustav Adolf-Vereins findet 20.—22. September in Gießen statt.

Die Freie Religionsgemeinde Nordhausen

(gegründet 1847 von Eduard Baltzer)

sucht einen Prediger

der auch den Religionsunterricht zu erteilen haben würde. Näheres durch den Gemeindevorsitzenden Herrn Fabrikant **Ploetz, Nordhausen,** Riemannstraße 17.

Akademikertöchtern

bietet der **Evangelische Diakonieverein e. V., Berlin-Zehlendorf, Heidestraße 20, unentgeltliche** theoretische und praktische **Ausbildung** in der allgemeinen **Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit,** Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe mit und ohne staatliche Prüfung in den Vereinsausbildungsstätten zu Bernburg, Bielefeld, Danzig, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Magdeburg, Merseburg, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Kautionsstellung und Verpflichtung für die Zukunft. — **Taschengeld** und Stellung der **Schülerinnenarbeitstracht.** — Bei Anstellung zeitgemäße **Besoldung** und zeitgemäßes **Ruhegehalt** für Alter und Invalidität. Voraussetzung: Lyzeums oder Höhere Allgemeinbildung. Eintrittsalter 18.—30. Jahr. Auf über 300 Arbeitsfeldern z. Z. 3000 Schwestern, von denen 40% Töchter von Akademikern sind. Prospekt und nähere Auskunft durch den Ev. Diakonieverein.

Billiger als Kaffee ist meine **Kaffee-Ersatz-Mischung „Rudamei"** aus feinstem Wiener Kaffee-Gewürz, mit bestem Bohnenkaffee in Postkolli à 9 Pfd. **Mk. 6.60,** gegen Nachnahme. Muster gratis und franko. Auch Ia. Bohnenkaffee jeder Herkunft. Eigene Großrösterei.

Kaffee-Großrösterei-Import, Rudolph A. Meier, Hamburg 23 g, Wandsbecker Chaussee 138—140.

Jurist gesucht

Im Evangel. Landeskirchenamt **Wiesbaden** ist die Stelle eines hauptamtlichen Landeskirchenrats (Justitiar und stellvertretender Präsident) mit einem Vertreter der kirchlichen Linken zu besetzen. Gehalt nach Gruppe XI mit Aufstieg nach Gruppe XII; Pensionsberechtigung.

Gut qualifizierte Juristen, die dem freigerichteten Protestantismus sich zurechnen, die Befähigung zum höheren Verwaltungsdienst oder zum Richteramt besitzen und im Alter von etwa 30 bis 40 Jahren stehen, wollen ihre Bewerbung sofort einreichen an

Professor Dr. **Fresenius Wiesbaden,** Kapellenstraße 63.

Suche zur Entlastung der Hausfrau, für Villenhaushalt in **Köln a. Rhein** bei kinderlosem Ehepaar möglichst bald nicht zu junge,

tüchtige Stütze,

welche sich keiner Arbeit scheut, perfekt im Kochen ist und in allen häuslichen Arbeiten Bescheid weiß. Häuslicher Familienanschluß. Hausmädchen sowie Waschfrau wird gehalten. Angebote mit Gehaltsansprüchen, Empfehlungen, event. Bild, erbittet

Frau Direktor **Kunicke Köln a. Rhein** Niederländer Ufer 67 (Nähe Zoologischer Garten).

Strebsame Leute

finden lohnende Beschäftigung. Zuschriften an **Merkur, Leipzig-Anger,** Krönerstraße 16.

Kinder-Erholungsheim Sonnenschein

Königsfeld im Schwarzwald. 770 Meter ü. Meer. Kleines Familienheim.

Deutsches Erwachen

zeigt die

Soz. Botschaft des Christentums

für unsere Zeit dargestellt von D. **F. Siegmund-Schultze**

3. Aufl. kart. 4.—

Mitarbeiter: Arnold, Baudissin, Elly Heuß-Knapp, Niebergall, Exz. Michaelis, P. und E. Le Seur, Spiecker u. a.

Vorbildlicher Stoff für Ansprachen in soz. Kreisen.

C. Ed. Müller's Verlag (P. Seiler) Halle (Saale)

Theodor Rother

Buchhandlung, Leipzig

bietet freibl. in **unbenutzten** geb. Ex. an: Deißmann, Licht v. Osten (20.—) 18.—; **Erg.-Bände** zu Lietzmann, Handb. z. N. T. 1/10 (18.—) 9.—; Holtzmann, Neutest. Theol. 1/2 (20.—) 10.—; Jülicher, Gleichnisreden (22.—) 14.—; Einl. in d. N. T. (9.—) 6.—; Kautzsch, A.T. u. Ap. u. Pseude. (54.—) 50.—; Niebergall, Wie predigen wir 1/3 (15.—) 12.—; Prakt. Theol. (17.—) 12.—; Ausl. d. N. T. (11.50) 7.50; Rohde, Psyche (20.—) 10.—; Schweitzer, Leben Jesu Forschg. (13.60) 10.—; Steuernagel, Einl. in d. A. T. (16.—) 12.50; Wernle, Einf. in d. theol. Stud. (11.—) 9.— Zahlung nach Erhalt.

Berchtesgaden-Schönau

Im Mai und Juni täglich 5—6 Mark

Emil Engelhardt (früher Schloß Elgersburg).

Am Ostersonntag entschlief in Stolpmünde sanft nach kurzer Krankheit unsere liebe, treue Mutter, Schwiegermutter, Großmutter, Schwester und Schwägerin

Freifrau

Gabriele von Soden

geb. von Schädtler

in ihrem 73. Lebensjahre.

Im Namen aller Hinterbliebenen

Prof. D. Hans Frhr. von Soden

Marburg a. L., 16. April 1925.

Monatlich zwei Doppelnummern — Im Inland monatlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland für den Monat Mai Goldmark 1.—; im Auslande für das Vierteljahr April—Juni Goldmark 3.—; Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Doppelnummer Gm. —.60. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile Goldmark 0.20, bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) Goldmark 0.15. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 2422. — Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart — Auslieferungsort Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 14. Mai

Dieser Nummer liegt bei: Prospekt **Fr. W. Foerster „Lebensführung"** (Rotapfel-Verlag, München). Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.